BENOÎT MALBRANQUE

LES ORIGINES CHINOISES DU LIBÉRALISME

無為

INSTITUT COPPET

BENOÎT MALBRANQUE

LES ORIGINES CHINOISES DU LIBÉRALISME

無為

Paris, 2021
Institut Coppet

無爲 : ancienne graphie du 无为 (wu wei), notion phare de la philosophie classique chinoise, habituellement rendue par « non-agir » ou « laisser-faire ».

INTRODUCTION

À l'aube des Lumières et jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, les intellectuels français et occidentaux se confrontent à la Chine et prononcent leur jugement sur ce prétendu modèle : nul qui n'ait feuilleté les écrits des missionnaires et qui n'en fasse usage ; nul même qui ne croie de bon ton de faire référence à Confucius (孔子 Kong Zi), jusque dans des orthographes aberrantes, tel Blaise Pascal qui croit en imposer en disant *Keum-fucum*[1]. « Janséniste ou jésuite, sceptique ou cartésien, écrit René Étiemble, quiconque pense vers 1700 ne peut éluder de penser à la Chine, de penser sur la Chine. » [2] Argument décisif, terrain de discussion ou simple exemple exotique, l'Empire chinois sera au cœur des Lumières, irrigant tous les domaines du savoir, jusqu'à l'économie politique, science nouvelle, dont Mirabeau (le fils) nous dit qu'on s'y réfère tant à son modèle que « nos livres d'économie politique sont devenus des romans chinois. » [3]

L'influence de la Chine sur la pensée des Lumières a fait l'objet de très nombreuses études et la bibliographie sur ce thème est proprement immense. Toutefois, l'influence exacte de la Chine sur la formation et le développement du libéralisme, dans toutes ses composantes, n'a jamais été étudiée de front et de manière satisfaisante. D'un côté les sinologues, en évoquant la Chine de Bayle, de Voltaire et de Quesnay, se sentent rarement la vocation à approfondir leur pensée, et ne dominant ni l'histoire du libéralisme français ni le corpus qui l'a fondé, ils restent attachés à des interprétations superficielles ; d'un autre, les connaisseurs du libéralisme, se sachant démunis, demeurent muets, la Chine étant une civilisation complexe, un labyrinthe au sein duquel ils savent qu'ils se perdront et ne se retrouveront plus.

Après avoir passé dix ans dans l'étude conjointe de la Chine et du libéralisme français, dans une symbiose étroite qu'on taxe d'éclectisme, je me sens assez d'audace pour conduire l'enquête que je propose, et quoique je sois le premier à sentir mes limites, je crois utile de livrer au public le résultat de mes travaux.

Notre époque paraît d'ailleurs avoir vaincu certains des préjugés qui jadis obscurcissaient la vue et qui firent que tout au long du XIXe siècle les grands noms du libéralisme français conçurent une image très négative de l'influence chinoise sur la pensée de leurs prédéces-

[1] Blaise Pascal, *Les Provinciales* ; *Œuvres complètes*, éd. Pléiade, 1998, t. I, p. 627.

[2] René Étiemble, *L'Europe chinoise*, 1988, t. I, p. 334.

[3] Honoré-Gabriel Riqueti de Mirabeau, *Des lettres de cachet et des prisons d'État*, 1782, p. 162.

seurs. Dans son principal exposé doctrinal des principes du libéralisme, publié entre 1822 et 1824, Benjamin Constant se plaint très amèrement des éloges de Filangieri sur l'Empire chinois, « suite, écrit-il sèchement, de cette habitude où l'on était, il y a soixante ans, d'admirer les pays les plus misérables et les gouvernements les plus tyranniques, pourvu qu'on en fût séparé par le temps ou la distance »[1]. D'après Constant, la référence chinoise ne doit pas nous abuser, n'étant rien d'autre qu'un artifice de rhétorique, et la vérité historique étant ce dont on se souciait alors le moins ; aussi « peu importait à Filangieri que la Chine, gouvernée par le bambou, offrît plus qu'aucun autre pays le honteux spectacle de la dégradation de l'espèce humaine. »[2] De même Alexis de Tocqueville, un temps séduit par les sirènes du modèle chinois[3], n'eut bientôt plus que du mépris pour ceux qui y avaient succombé, et dans son dernier livre il dit des physiocrates et de leur doctrine que « ne trouvant encore autour d'eux rien qui leur paraisse conforme à cet idéal, ils vont le chercher au fond de l'Asie. Je n'exagère pas en affirmant qu'il n'y en a pas un qui n'ait fait dans quelque partie de ses écrits l'éloge emphatique de la Chine. On est sûr en lisant leurs livres d'y rencontrer au moins cela ; et, comme la Chine est encore très mal connue, il n'est sorte de billevesées dont ils ne nous entretiennent à propos d'elle. Ce gouvernement imbécile et barbare, qu'une poignée d'Européens maîtrise à son gré, leur semble le modèle le plus parfait que puissent copier toutes les nations du monde. »[4] Et sur ce même cas, Léonce de Lavergne, l'un des premiers historiens des économistes libéraux français, affirme péremptoirement en 1870 que « s'il a plu aux physiocrates de faire du Céleste Empire une sorte d'idéal, c'était par une fantaisie d'imagination qu'il ne faut pas trop prendre au sérieux. »[5]

Ces préjugés se maintinrent encore pour plusieurs décennies, et qui consentirait à me lire encore si j'osais prétendre qu'ils ont aujourd'hui tous disparu ? Il n'en faut pas moins marcher plus avant dans la recherche, et élucider les questions que posent ce modèle chinois dont l'influence fut si grande au temps du premier établissement du libéralisme en France. Quelle fut, notamment, la valeur de ce modèle ? Comment fonctionna-t-il ? Quelle en fut la portée ? Enfin, la Chine ne fut-elle qu'un exemple commode, ou fut-elle proprement une inspiration ?

[1] Benjamin Constant, *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri* ; *Œuvres complètes*, éd. De Gruyter, t. XXVI, p. 211.

[2] *Ibid.*, p. 212.

[3] Manuscrits de la *Démocratie en Amérique*, dans *Œuvres*, éd. Pléiade, t. II, p. 1101.

[4] *L'Ancien régime et la Révolution* ; *Œuvres complètes*, éd. Gallimard, t. II, vol. I, p. 213.

[5] Léonce de Lavergne, *Les économistes français du dix-huitième siècle*, 1870, p. 287.

Jusqu'à aujourd'hui, la thèse du procédé rhétorique semble l'opinion courante. « Les encyclopédistes, lit-on par exemple, ayant vu l'abus et la corruption dans la politique et la religion, ont voulu les attaquer indirectement en s'armant de ce qu'ils avaient trouvé de meilleur dans les autres pays... Au lieu de dire du mal de leurs pays, ils vantèrent tout simplement la sagesse et la tolérance de l'Empereur de Chine, ou d'autres princes de l'Orient. Confucius devient leur idole, parce que sa morale "est simple et n'est jamais troublée par les querelles du sacerdoce et de l'empire", pour ne pas dire que la religion chrétienne a tous ces défauts. » [1] À l'époque même des Lumières, cette pratique rhétorique avait été théorisée et mise en exergue. Dans l'ouvrage qu'il consacra à la défense de sa théorie du libéralisme économique, Condillac conseillait l'usage des modèles étrangers dans l'argumentation, soutenant que le peuple « est trop aveuglé et ses yeux se refuseraient à la lumière dès qu'elle lui montrerait des vérités qu'il ne veut pas voir. Afin donc qu'il jugeât de ses erreurs, il faudrait qu'il ignorât que ce sont les siennes. Or on pourrait, par des suppositions, essayer de les lui montrer dans d'autres peuples, où il aurait quelque peine à se reconnaître. On pourrait au moins lui faire voir sensiblement les avantages dont il se prive, si on lui faisait remarquer ceux dont jouirait un peuple qui n'aurait pas ses préjugés. » [2] Ainsi il paraît rétrospectivement tout naturel d'affirmer que c'est cet usage premier qui fut fait du modèle chinois.

Mais cette supposition se trouve-t-elle validée par l'examen des sources ? La Chine ne servit-elle que de point d'appui, de référence facile, pour des philosophes et des économistes libéraux qui conçurent par eux-mêmes leurs doctrines ? Au contraire, ne vinrent-ils pas primitivement s'abreuver à cette source nouvelle et audacieuse, pour concevoir les idées par lesquelles l'Europe, en mal d'inspiration, et subissant la chute généralisée des modèles et des systèmes anciens, pourrait se renouveler ? Le « libéralisme chinois » avait-il une quelconque valeur historique, ou n'était-il qu'un modèle fantastique, inventé de toutes pièces ?

Il est temps, je crois, d'examiner ces questions, en rouvrant, sur la base de documents nouveaux, ce vieux procès en apparence tant de fois jugé.

Je le ferais en deux temps. Dans la première partie de cette étude, j'examine la naissance et le développement du modèle chinois et son usage par les philosophes et les économistes dans leur défense de la liberté considérée dans ses différentes composantes. Je tourne ensuite mon attention sur le corpus de la philosophie chinoise ancienne, que

[1] Ting Tchao-Tsing, *Les descriptions de la Chine par les Français (1650-1750)*, 1928, p. 98 ; p. 100.

[2] Étienne Bonnot de Condillac, *Le commerce et le gouvernement*, 1776, p. 359-360.

j'interroge et que j'examine afin d'y rechercher les traces d'une défense de la liberté humaine, de manière à juger si le modèle de libéralisme que les premiers libéraux français ont cru trouver en Chine, était véritablement une illusion et une aberration.

CHAPITRE I. LA NAISSANCE D'UN MODÈLE.

Les descriptions de la Chine jusqu'au siècle des Lumières

Remonter jusqu'à l'époque grecque et romaine pour inventorier les prémisses de l'engouement des intellectuels libéraux français pour la Chine pourra aisément paraître futile, et on blâmera chez moi un vain plaisir d'érudition. Toutefois, pour comprendre la puissance du modèle chinois au XVIIe et XVIIIe siècle, il importe de savoir que, loin d'être neuf, il n'était en vérité que le point culminant d'une longue acculturation. S'il importe encore de comprendre que la découverte de la Chine a d'emblée était la révélation d'un modèle, c'est que l'influence des premières impressions est durable. Étienne Balazs, grand sinologue, le dit bien : « De même que dans la rencontre de personnes inconnues, lorsque deux civilisations s'affrontent, la première impression trompe rarement. Les traits du visage vont s'affiner, se préciser, se clarifier (ou quelquefois s'estomper), ils subiront nécessairement la mise au point gagnée par la familiarité, mais l'impression globale du premier choc restera. » [1]

L'examen de la littérature grecque nous convint aisément que la Chine y était proprement inconnue. Hérodote (Ἡρόδοτος), toujours imprécis sur l'Extrême-Orient, ne porte pas son attention plus loin que les hautes montagnes de l'Altaï, et manifeste une parfaite ignorance des peuples qui vivent au-delà[2].

Au contraire, les mentions de la Chine dans le corpus de la littérature romaine sont récurrentes et nombreuses, illustrant un intérêt marqué. Non, certainement, que la géographie eût accompli entre temps de grands progrès : de la Chine, qu'on nomme encore le pays des Sères (de σηρικός et sericum), Horace (Horatius) se contente de nous dire qu'elle est placée aux bornes de l'Orient (*sive subjectos Orientis orae Seras et Indos*)[3], et dans leurs différentes reformulations les autres auteurs prouvent qu'au fond ils n'en savent pas davantage. Toutefois l'intérêt s'était formidablement accru, du fait, principalement, de cette soie blanche dont on comprend qu'elle envoutait les esprits, en lisant Lucain (Marcus Annaeus Lucanus) évoquant Cléopâtre dont la blanche poitrine brillait au travers d'un lin tissé par le

[1] Étienne Balazs, *La bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Gallimard, 1988, p. 33.

[2] Hérodote, *Histoire*, IV, 23 ; éd. Les Belles Lettres, 1960, p. 61.

[3] Horace, *Odes*, I, XII, 55-56 ; éd. Les Belles Lettres, 1991, p. 23.

peigne des Sères (*pectine Serum*). [1] Les indications sur sa fabrication restaient naturellement évasives, comme chez Virgile (Vergilius), qui évoque « des arbres desquels la soie se retire à l'aide d'un peigne » (*velleraque ut foliis depectant tenuia Seres*). [2] Mais tandis que cette étoffe précieuse faisait fureur à Rome et s'achetait à prix d'or, au point de faire craindre une déstabilisation des finances publiques et privées et de tenter les réglementaires, les auteurs la traitaient parfois avec circonspection. Ainsi Pline l'Ancien (Gaius Plinius Secundus) ne rapporte pas les procédures complexes de sa production sans les blâmer et sans s'indigner que cela n'ait d'autre fin que de permettre « à la matrone de se montrer en public avec une étoffe transparente » (*tam longinquo orbe petitur, ut in publico matrona transluceat*) [3], et similairement Sénèque écrit :

Video sericas vestes, si vestes vocandae sunt, in quibus nihil est, quo defendi aut corpus aut denique pudor possit, quibus sumptis parum liquido nudam se non esse iurabit. Hae ingenti summa ab ignotis etiam ad commercium gentibus accersuntur, ut matronae nostrae ne adulteris quidem plus sui in cubiculo, quam in publico ostendant. [4]	Je vois des vêtements en soie, s'il faut appeler vêtements des tissus où il n'y a aucun abri possible pour le corps ou seulement pour la pudeur ; devant lesquels nous aurons des doutes, si celle qui les a mis nous jure qu'elle n'est pas nue. Voilà ce que, pour des sommes fabuleuses, on fait venir de pays inconnus même au commerce, afin que les dames de chez nous ne montrent de leur personne, à leurs amants eux-mêmes, rien de plus au boudoir qu'en public.

Les notions antiques sur la Chine ne se réduisaient toutefois pas à la soie. Au milieu des mythes, une image fantasmée des Chinois se fit jour. Pline l'Ancien évoque la physionomie des Sères et note qu'ils « dépassent la taille ordinaire » (*ipsos uero excedere hominum magnitudinem*) [5], et Strabon (Στράϐων), vantant leur longévité, écrit même qu'ils « vivent plus de deux cent ans » (ὡς τοὺς Σῆρας μακροβίους φασὶ πέρα καὶ διακοσίων ἐτῶν παρατείνοντας). [6] Lucien (Λουκιανὸς), ou pseudo-Lucien, dans les exemples de longévité (Μακρόβιοι), accorde une belle place aux Sères, en embellissant encore le portrait :

[1] Lucain, *Pharsale*, X, 142 ; éd. Les Belles Lettres, 1993, p. 188-189.
[2] Virgile, *Géorgiques*, II, 121 ; éd. Les Belles Lettres, 1994, p. 24.
[3] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, Livre VI, XX ; éd. Les Belles Lettres, 1980, p. 32.
[4] Sénèque, *De beneficiis*, VII, 9 ; éd. Les Belles Lettres, 1972, p. 86-87.
[5] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, Livre VI, XXIV ; éd. Les Belles Lettres, 1980, p. 47.
[6] Strabon, *Géographie*, livre XV, 1, 37 ; éd. Les Belles Lettres, 2016, p. 33.

ἤδη δὲ καὶ ἔθνη ὅλα μακροβιώτατα, ὥσπερ Σῆρας μὲν ἱστοροῦσι μέχρι τριακοσίων ζῆν ἐτῶν, οἱ μὲν τῷ ἀέρι, οἱ δὲ τῇ γῇ τὴν αἰτίαν τοῦ μακροῦ γήρως προστιθέντες, οἱ δὲ καὶ τῇ διαίτῃ: ὑδροποτεῖν γάρ φασι τὸ ἔθνος τοῦτο σύμπαν. [1]

Des nations entières ont très longues vie. Ainsi l'on relate que les Sères vivent jusqu'à trois cent ans, en attribuant soit à l'air soit au sol la cause de cette extrême vieillesse, soit encore à leur régime, car cette nation dans sa totalité ne boit, dit-on, que de l'eau.

Vanter la tempérance d'un peuple dont on ignore tout est en soi un tour de force, et qu'ai-je à commenter sur les hommes tricentenaires ? À ce niveau, les aberrations sont des nécessités, fruit d'un état d'ignorance complet et encore invincible ; elles se retrouvent d'ailleurs similairement de l'autre côté du miroir. Au XVIIe siècle, Gabriel de Magalhães, ayant passé plus de trente ans au milieu des Chinois, desquels il fut connu sous le nom assez pompeux d'An Wensi (安文思), évoquait ainsi leurs cartes du monde : autour de la Chine, placée au milieu, de manière imposante, tous les autres royaumes étaient représentés « sans ordre, sans position et sans aucune marque de bonne géographie, petits et raccourcis et avec des titres ridicules et méprisants. Par exemple, Siaò gîn qūe, ou royaume dont les habitants sont tous nains, et si petits, qu'ils sont obligés de se lier plusieurs ensemble pour s'empêcher d'être enlevés par les aigles et par les milans ». [2] Et à la même époque, Nicolaas Witsen rapporte des Coréens qu'ils entretenaient alors des notions encore très fantastiques sur les habitants de l'Europe :

Als zy de Hollanders benoemen, zeiden zy die te zijn Zuidermannen, en geloofden in't eerst, datze onder water konden leven, en vermits zy geen wyder kennis hebben als van Japan, Sina en't nabuurschap van Tatarye, zoo hebben zy veele beuzelachtige gedachten, van die welke verder woonen, als dat'er menschen zijin zonder hooft, met de oogen in de borst. [3]

Lorsqu'ils voulurent désigner les Hollandais, ils les appelèrent les Hommes du Sud, et ils crurent d'abord qu'ils pouvaient vivre sous l'eau. Comme leur savoir se limite au Japon, à la Chine et à la Tartarie voisine, ils ont des conceptions ridicules sur ceux qui vivent au-delà, disant qu'on y trouve des gens sans tête ou qui portent des yeux sur leur poitrine.

Cependant, dans le cas chinois, l'exagération et la légende prirent d'emblée un tour curieux : les hommes de l'Antiquité firent des Chinois des hommes modèles. Je donnerai de cela deux exemples. On a

[1] Lucien, Makpobioi, 5 ; *Œuvres*, éd. Les Belles Lettres, 1993, t. II, p. 25.

[2] Gabriel de Magalhães, *Nouvelle relation de la Chine, contenant la description des particularités les plus considérables de ce grand empire*, 1688, p. 75-76.

[3] Nicolaas Witsen, *Noord en Oost Tartarye, etc.*, 1705, t. I, p. 57.

vu que les Chinois avaient une réputation de tempérance ; ils étaient aussi, d'après les récits, des hommes pacifiques. D'après Ammien Marcellin (Ammianus Marcellinus), « les Sères mènent une vie fort pacifique, ignorant toujours armes et combats, et comme ces hommes calmes et d'humeur paisible ne trouvent de charme qu'à la paix, ils ne portent ombrage à aucun de leurs voisins. » (*Agunt autem ipsi quietus Seres armorum semper et prœliorum expertes: utque hominibus sedatis et placidis otium est voluptabile, nulli finitimorum molesti.*) [1] Et Bardesane d'Édesse (Bardesanes) va plus loin encore : dans un morceau conservé par Eusèbe de Césarée (Εὐσέβιος), il dit pour notre plus grande édification que

Νόμος έστι παρά Σήραις μηδένα φονεύειν, μήτε πορνεύειν μήτε κλέπτειν μήτε ξόανα προσκυνείν. Και εν εκείνη τη μεγίστη χώρα ού ναόν έστιν ιδείν, ου γυναίκα πορνικήν, ου μοιχαλίδα ονομαζομένην, ου κλέπτης έλκόμενον επί δίκην, ουκ ανδροφόνον, ου πεφονευμένον. [2]	C'est une loi chez les Sères, de ne point tuer, de ne point se prostituer, de ne point voler, de ne point adorer des idoles. Dans tout ce vaste pays, on ne voit pas de temple ; pas une femme n'est connue sous le nom de prostituée ou d'adultère ; aucun larcin, aucun homicide ne conduit son auteur devant le juge.

De Confucius, bien entendu, il n'est pas encore question, pas plus que des taoïstes Zhuangzi (庄子) ou Laozi (老子), deux auteurs qui « apprennent à chérir la liberté » (读庄老，重增其放), comme l'affirme un contemporain des auteurs latins précédemment cités, le poète Ji Kang (嵇康). [3] Mais à l'aube de la chute de l'Empire romain d'Occident, l'image d'une Chine vertueuse avait déjà fait son chemin, et quoiqu'il ait fallu le renfort des missionnaires et des voyageurs, près d'un millénaire plus tard, pour la consacrer définitivement et la faire servir au développement des idées, le premier tour pris comptait beaucoup.

En plein Moyen-âge, l'époque des Croisades va participer, à sa manière, à la réputation de l'Orient. « Aux yeux des habitants misérieux et grossiers de l'Europe, écrit le sinologue Chklovski, l'Orient apparaissait opulent et merveilleux, comme dans un conte de fées. S'emparant des palais magnifiques, les croisés n'y voyaient que richesse, magnificence et fantaisie ». [4] Ainsi, en pillant Constantinople

[1] Ammien Marcellin, *Histoire*, livre XXIII, 67 ; éd. Les Belles Lettres, t. IV, 1987, p. 117.

[2] *Eusebii Pamphili Praeparationis evangelicae*, VI, 10 ; éd. Séguier de Saint-Brisson, 1846, t. I, p. 291.

[3] 嵇康《嵇中散集》: Ji Kang, Ji Zhongsan Ji — éd. Zhonghua Shuhu, 1935, vol. II, 6a ; Cyril Birsh, *Anthology of Chinese litterature*, 1965, vol. I, p. 163.

[4] Victor Chklovski, *Le voyage de Marco Polo*, Payot, 2002, p. 15.

lors de la quatrième croisade, au tout début du XIIIe siècle, le français Villehardouin nota (et je donne une traduction en français moderne par commodité) :

Les autres genz qui furent espandu parmi la ville, gaaigniérent assez, et fu si granz la gaaiez fait, que nus ne vos en sauroit dire la fin d'or et d'argent, et de vasselement, et de pierres precieuses, et de samiz, et de dras de soie, et de robes vaires, et grises, et hermines, et toz les chiers avoirs qui onques furent trové en terre. Et bien tesmoigne Joffroi de Ville Hardouin li Mareschaux de Champaigne à son escient por verté, que puis que li siecles fu estorez, ne fu tant gaaignié en une ville. [1]

Les autres gens, qui étaient répandus par la ville, firent grand butin ; et le butin fait fut si grand que personne ne vous en saurait dire le compte : or et argent, et vaisselle, et pierres précieuses, et satins, et vêtements de soie, et manteaux de vair, de gris et d'hermine, et tous les objets de prix qui furent jamais trouvés sur terre. Et Geoffroy le maréchal de Champagne témoigne bien, selon la vérité et en conscience, que, depuis que le monde fut créé, il ne fut fait tant de butin en une ville.

L'Orient apparaissait avec toutes ses richesses. À son contact, la valeur de la Chine s'en trouvait aussi renforcée, car ces Arabes, que les croisés combattaient, se faisaient eux aussi une opinion très flatteuse des Chinois, comme le prouve quelques sources sur lesquels je ne m'étendrais pas, mais que je citerais pour rappel. C'est d'abord une fameuse relation arabe du IXe siècle, dont le seul manuscrit connu fut acquis par Colbert en 1673, servit à la traduction française par l'abbé Renaudot en 1719[2], et devint une possession de la Bibliothèque nationale de France[3], laquelle relation nous informe que les Chinois « ont de l'or, de l'argent, des perles, des brocarts, de la soie, tout cela en abondance »[4], et, en ce qui touche leurs pratiques de gouvernement, que leur Empereur, fidèle à l'idéal du non-agir (无为 wu wei), dont je parlerais plus loin, ne se montre pas : « quant à l'empereur, on ne le voit que tous les dix mois, car il pense que, si ses sujets le voyaient davantage, ils feraient peu cas de lui. » [5] De même pour Ibn Battûta, auteur postérieur mais qui élabore sa relation de la Chine à partir de matériaux anciens, « la Chine est un vaste pays où abondent les ressources, les fruits, les céréales, l'or, l'argent, et aucune autre

[1] Geoffroy de Villehardouin, *De la conqueste de Constantinople*, 250 ; éd. Les Belles Lettres, 1961, t. II, p. 52-53.

[2] *Anciennes relations des Indes et de la Chine, de deux voyageurs mahométans qui y allèrent dans le IXe siècle*, 1719.

[3] Fonds Arabe, n° 2281.

[4] Aḫbār aṣ-Ṣīn wa l-Hind (Relation sur la Chine et sur l'Inde) ; *Voyageurs arabes*, éd. Pléiade, 1995, p.15.

[5] *Ibid.*, p.17.

contrée ne l'égale sous ce rapport. » [1] Sa relation (riḥlah) insiste aussi sur la grande paix qui y règne, et que pouvaient apprécier les marchands de la route de la Soie. « La Chine, écrit-il, est le pays le plus sûr et les voyageurs y jouissent de la meilleure protection. On peut voyager seul, pendant neuf mois, porteur de richesses considérables, sans craindre d'en être dépouillé. » [2] Enfin, et c'est ce qui marquera les esprits forts des XVIIe et XVIIIe siècle, on lit que les différentes sectes et religions jouissent en Chine d'une parfaite tolérance. « Dans chaque ville chinoise, on trouve un quartier réservé aux musulmans où ils habitent seuls et où sont érigées des mosquées pour célébrer la prière du vendredi et autres. Les musulmans sont honorés et respectés. » [3] Et ceci est écrit, et peut-être déjà lu, en un temps où, en Europe, neuf croisades viennent de se succéder pendant deux siècles, pour l'horreur du genre humain.

Revenons-y d'ailleurs. Au XIIIe siècle, la menace mongole incita les autorités chrétiennes à envoyer les premiers émissaires auprès du grand Khan, empereur des Mongols de Chine : et peut-être avaient-elles raison, car si Philippe Auguste, à la bataille de Bouvines (1214), ne disposait que de 1300 cavaliers, l'armée de Gengis Khan comptait 110 000 hommes, bientôt près de 200 000, et avec un armement autrement plus sophistiqué que celui dont les Anglais faisaient encore usage à la bataille de Crécy (1346). [4] À la suite du Concile de Lyon de 1245, un certain Jean de Plan Carpin (Giovanni dal Piano dei Carpini) fut envoyé comme émissaire vers la Tartarie par le pape Innocent IV (Innocentius IV), chargé de rencontrer le grand khan, empereur des Mongols de Chine, et de lui proposer — ou lui imposer, il verrait selon l'équilibre des forces — de se convertir au christianisme. Cette mission se solda sur un échec, mais produisit un bon livre, l'Histoire des Mongols, communément appelés Tartares (*Historia Mogolorum quod nos Tartaros appellamus*) qui circula en manuscrit, et qui perpétuait les mêmes légendes sur la richesse chinoise. « Ce pays, écrit Carpin, abonde en blé, en vin, en or, argent, soie, bref en tout ce qui se peut désirer dans la vie. » (*Terra erorum est opulenta valde in frumento, vino, auro, argento, et serico, et omnibus rebus ex quibus solet sustentari humana natura.*) [5]

Et quand, quelques années plus tard, l'Europe accueillit la rumeur selon laquelle des Tartares se seraient convertis au christianisme et que les esprits s'échauffèrent sur cette opportunité nouvelle (à une

[1] Riḥla (Voyages) ; *Voyageurs arabes*, éd. Pléiade, 1995, p. 975.
[2] *Ibid.*, p.980.
[3] *Ibid.*, p. 976-977.
[4] Michel Hoàng, *Gengis Khan*, Fayard, 1988, p. 211-212 ; p. 225.
[5] *Historia Mogalorum quod nos Tartaros appellamus*, dans les *Recueil de voyages et de mémoires*, 1839, vol. IV, p. 654.

époque où l'enthousiasme religieux guidait bien des consciences), Guillaume de Rubrouck (Willem van Rubroeck ou Gulielmus de Rubruquis) fit à nouveau le voyage, produisant au retour une nouvelle description de la Tartarie chinoise, utile, à son sens, pour en faire un allier ou, à défaut, la combattre. Son estimation de la prospérité chinoise atteint là encore des sommets. « Ils ont beaucoup d'or dans leur pays, écrit-il tranquillement : qui a besoin d'or creuse jusqu'à en trouver, prend ce qu'il lui faut, et remet le reste en terre. » (*Isti habent multum de auro in terra sua. Unde qui indiget auro, fodit donec reperiat, et accipit quando indiget, residuum recondens in terra.*) [1] L'ouvrage était par ailleurs de grande valeur au point de vue géographique et s'acquit une réputation de sérieux qui était globalement méritée. Roger Bacon, autre Franciscain, cita élogieusement Rubrouck dans son *Opus Majus* (1267), disant qu'il avait lu son livre attentivement et s'en était inspiré avec l'autorisation préalable de l'auteur (*quem librum diligenter vidi et cum ejus auctore contuli*). [2]

L'excellence chinoise paraissait validée par toutes les sources et pouvait désormais servir à remodeler les conceptions de l'Europe. Le matériau était prêt, n'attendant qu'à être employé ; la légende était née, il ne restait plus qu'à y croire.

L'homme qui, plus qu'aucun autre, est resté célèbre pour avoir vanté la Chine à l'Europe, devait subir provisoirement l'affligeante destinée des prophètes incompris. Marco Polo symbolisait bien, d'ailleurs, le déséquilibre des puissances en jeu, puisqu'après avoir survécu au voyage aller-retour jusqu'en Chine où, tout marchand vénitien qu'il était, il fut subjugué par les richesses étalées devant ses yeux, il se retrouva presque immédiatement prisonnier dans les guerres opposant Gênes et Venise, et que c'est dans une cellule où on l'avait laissé croupir qu'il dicta le grand récit qui a fait sa gloire. Et quoiqu'aux dires de ses premiers biographes, il ait avoué sur son lit de mort ne pas avoir dit la moitié de toutes les merveilles qu'il y avait vu[3], il en avait trop dit pour être cru, et son livre, qui eut un succès formidable (43 manuscrits connus, en diverses langues[4]), ne fut presque jamais recopié sans une mention finale indiquant que le contenu n'était au fond qu'un rêve. « Les Européens des XIIIe et XIVe siècles, dit un peu sévèrement Chklovski, n'étaient pas assez développés pour croire à ce que Marco Polo avait raconté sur le pays de Koublilaï. » [5] Et que dit-il

[1] *Itinerarium fratris Willelmi de Rubruk de ordiner fratrum minorum, anno gratiæ .m cc. liij. ad partes orientales*, dans le *Recueil* précédemment cité, vol. IV, p. 289. ; *Voyage dans l'empire Mongol, 1253-1255*, éd. Payot, 2019, p. 184.

[2] *The Opus Majus of Roger Bacon*, éd. 1964, vol. I, p. 305.

[3] Jacopo of Acqui, *Chronicon Imaginis Mundi* (vers 1330) ; *The Travels of Marco Polo*, 1993, vol. I, p. 54.

[4] Louis Hambis, préface à la *Description du Monde* de Marco Polo, 1955, p. xii.

[5] Victor Chklovski, *Le voyage de Marco Polo*, Payot, 2002, p. 49.

d'autre, en effet, sinon que la Chine est un paradis où les richesses abondent et où les habitants vivent libres et heureux ?

Dans la province, aujourd'hui frontalière, du Xinjiang (新疆), « la terre est fertile, et produit tout ce qui est nécessaire à la vie » (ville de Kashi 喀什)[1], « les gens ont grande abondance de toutes choses, et notamment du coton »[2] (Shache zhen 莎车镇) ; et la visite des autres localités confirme ces observations : la ville de Hetian (和田) est riche, « elle a abondance de toutes choses »[3], à Yutian (于田) « les gens ont grande abondance de choses »[4], et enfin à Qiemo (且末) on trouve des pierres précieuses dans les rivières.[5] On ennuierait le lecteur si l'on voulait recenser toutes les belles et riches villes citées par Marco Polo, tant son voyage est linéaire de ce point de vue, lui « toujours trouvant maintes belles cités et beaux villages, grand commerce et activité, beaux champs bien cultivés où vient beaucoup de soie, belles vignes et nombreux arbres ». [6] Fréquemment le commerçant génois manifeste même son étonnement, comme à Chang'an (长安), aujourd'hui Xi'an (西安), devant la grande activité du marché de poisson : « Qui a vu ces quantités de poissons, lit-on, ne croirait jamais qu'on pourra les vendre, et nonobstant, en peu d'heures, tout a été emporté, telle est la multitude des habitants qui sont accoutumés à mener bonne vie : ils mangent au même repas et de la chair, et du poisson. »[7] Que n'y a-t-il déjà, dira-t-on, des économistes ou des philosophes en Europe pour s'interroger sur les causes de cette formidable prospérité ? Certainement Marco Polo donne des idées — il en donnera à Christophe Colomb, par exemple, comme je le raconterai bientôt — mais lui-même, à vrai dire, n'en a pas. Sa description des palais du grand Khan, par exemple, s'occupe surtout de l'aspect matériel des choses. Il s'émerveille parce que « tout est doré en dedans et dehors, et peint de bêtes et d'oiseaux très habilement travaillés. Le toit aussi est tout de bambous dorés et vernis si épais que l'eau ne les peut gâter, et que les peintures ne peuvent être délavées. C'est la plus merveilleuse chose du monde à entendre pour qui ne l'a point vue. »[8] Le palais principal, dont il dit sommairement qu'il est « le plus vaste et plus merveilleux qui fut jamais vu »[9], le fascine par ses dimensions : « La grande salle est si large et si vaste que plus de six mille hommes y pourraient bien

[1] Marco Polo, *Le devisement du monde. Le livre des merveilles*, éd. La Découverte, 2011, p. 129.
[2] *Ibid.*, p. 135.
[3] *Ibid.*, p. 136.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 137.
[6] *Ibid.*, p. 277.
[7] *Ibid.*, p. 358.
[8] *Ibid.*, p. 184-185.
[9] *Ibid.*, p. 214.

en même temps manger ; il y a quatre cents chambres, et c'est un tel nombre qu'on s'émerveille de voir. Ce palais est si grand, si riche et si bien disposé qu'il ne doit point y avoir du monde un homme capable de mieux imaginer ou faire. » [1]

À l'occasion, certes, il s'étend sur les pouvoirs du souverain, « lesquels je tiens en mon jugement, après avoir vu et observé bien des parties du monde, tels que nulle autre puissance ne se peut comparer au pouvoir, richesse et domination du Grand Can, lesquels sont stupéfiants et presque incroyables à qui ne les a point vus. » [2] Toutefois il n'approfondit pas cette donnée. Les aspects intellectuels, en effet, ne semblent pas l'avoir intéressé. Étiemble est un peu sévère lorsqu'il parle de « l'exploit de ne jamais citer le nom de Confucius »[3] pour un homme qui a passé quinze ans en Chine, car ailleurs Marco Polo mentionne brièvement les taoïstes, qu'il appelle *sensin*, c'est-à-dire xian cheng (仙圣), « les immortels »[4], tout en ayant naturellement une conception très étriquée de leurs pratiques et absolument aucune idée de leur philosophie politique. N'exigeons pas de lui des excuses pour ses centres d'intérêt immédiatement matériels, et comprenons, d'ailleurs, que les Chinois de l'époque, peu avares en général de prosélytisme, souffraient fort bien qu'un marchand étranger demeurât dans l'ignorance complète de leurs fameux classiques.

Sans le vouloir, Marco Polo servit toutefois l'Europe à retenir une inspiration libérale de la Chine, à travers le peu d'observations qu'il fit sur la tolérance religieuse dont jouissaient les habitants de l'Orient. « Les Tartares n'ont souci de savoir quel Dieu est adoré dans leurs territoires, remarque-t-il très exactement. Si seulement tous sont fidèles au Seigneur Khan et très obéissants, et payent le tribut fixé, et se maintiennent bien en justice, de votre âme vous pouvez faire ce qu'il vous plaît. » [5]

Il est vrai que les souverains Mongols ont toujours été animés d'un esprit de tolérance religieuse qui n'est pas resté aussi célèbre que leur réputation de férocité, d'ailleurs très exagérée. Gengis Khan, le premier, « s'intéressa aux croyances des peuples vaincus sans se passionner pour l'une ou l'autre, considérant que toutes les règles morales sont bonnes, sans qu'une d'entre elles soit meilleure. » [6] Et pourtant « cette tolérance en matière de religion n'est pas le fait de Gengis Khan, elle était inhérente aux peuples mongols ; au contraire des

[1] *Ibid.*, p. 215.
[2] *Ibid.*, p. 173.
[3] Étiemble, *L'Europe chinoise*, vol. I, p. 149.
[4] Marco Polo, *Le devisement du monde*, 2011, p. 190 ; P. Demiéville, « La situation religieuse en Chine au temps de Marco Polo », *Choix d'études sinologiques*, 1973, p. 170.
[5] *Ibid.*, p. 70.
[6] Louis Hambis, *Gengis-Khan*, 1973, p. 127.

grands empires byzantin, chrétien et musulman, qui avaient pour fondement une religion d'État, l'Empire mongol, lui, en était exempt. Si Gengis Khan était convaincu d'être investi d'un mandat céleste de Tengri [la puissance divine, 腾格里] pour diriger le monde, il était dénué de tout œcuménisme religieux. »[1] La mère de Kubilaï Khan, Sorghaghtani Beki, était également connue pour sa très grande tolérance religieuse.[2] Et cette tolérance est d'autant plus importante à mentionner, qu'elle a conditionné l'arrivée des premiers missionnaires, et l'approfondissement subséquent du modèle chinois par les philosophes français et européens.

Une autre liberté à laquelle Marco Polo, en marchand affairé, ne s'abaisse pas à parler, mérite une mention, c'est la liberté culturelle : je prendrais l'exemple du théâtre, dont on sait qu'il connut un formidable développement sous les Mongols (Yuan 元). « Kubilaï et sa cour, dit un historien, ont également facilité l'éclosion du théâtre par le fait même qu'ils intervenaient rarement. Ils étaient éclectiques dans leurs idées, et les dramaturges pouvaient aborder une foule de sujets sans craindre l'ingérence des autorités... On ne trouve, sous le règne de Kubilaï, aucune trace de censure théâtrale. »[3] Conséquemment, l'époque de la dynastie Yuan est considéré comme « l'âge d'or du théâtre chinois »[4] : on relève environ sept cent titres d'opéras pour cette époque, dont à peine un sixième nous est parvenu. Dans ces pièces se mêlaient librement les genres, jonglant habilement avec les codes, très rigides en Europe, de la tragédie ou de la comédie, et ne se satisfaisant qu'à la condition d'utiliser toutes les palettes des émotions humaines, c'est-à-dire les quatre affections : joie, colère, tristesse, plaisir (xi 喜, nu 怒, ai 哀, le 乐).[5] En Europe, au contraire, un auteur était jugé sur sa conformité aux modèles hérités de l'Antiquité, et Tocqueville dit vrai quand il souligne (en 1840) qu'il n'y a qu'aux États-Unis qu'un spectateur « ne vous reprochera jamais de l'avoir ému en dépit des règles ».[6]

Le théâtre n'est d'ailleurs qu'un exemple, car la même observation pourrait être faite pour d'autres formes de production artistique. « N'ayant aucun intérêt à imposer le maintien des formes traditionnelles, dit Rossabi, Kubilaï laissa les artistes et les artisans exercer leur imagination. Grâce à cela, il y eut sous son règne une floraison de peintres, de céramistes et d'auteurs dramatiques. »[7]

[1] Michel Hoàng, *Gengis Khan*, 1988, p. 319.
[2] Morris Rossabi, *Kubilaï Khan, Empereur de Chine*, 1991, p. 29.
[3] *Ibid.*, p. 174.
[4] Maurice Coyaud, *Théâtre chinois des Yuan*, 1998, p. 5.
[5] Roger Darrobers, *Le théâtre chinois*, 1995, p. 24-25.
[6] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, 2e partie ; *Œuvres complètes*, éd. Gallimard, t. I, vol. II, p. 87.
[7] Morris Rossabi, *Kubilaï Khan*, 1991, p. 183.

Ceci, l'Europe ne le soupçonnait guère : de la Chine, Marco Polo n'avait pas tout dit, et ce qu'il en avait dévoilé n'avait pas toujours été cru. Certains, néanmoins, donnèrent foi à ses récits et y prêtèrent même une extrême attention. Le cas de Christophe Colomb (Cristoforo Colombo) est bien entendu majeur : obnubilé par ses lectures extrême-orientales, et particulièrement par l'épopée de Marco Polo dont il annota généreusement l'édition latine qu'il possédait, et qu'il emmena jusque sur sa caravelle, le célèbre explorateur voulut toucher la Chine, dont la voie traditionnelle venait d'être bloquée par les Turcs, et il s'enticha si fort de cette idée toute son aventure durant qu'après avoir promis les immenses richesses de l'Asie à sa reine et à son équipage, dès la première île qu'il découvrit, se croyant aux Indes, il donna aux habitants un nom fantasque, qu'ils ont curieusement conservé.

La *Description du Monde* ou *Livre des Merveilles* du marchand vénitien ne fut pas sans influence sur les fondateurs du libéralisme en France. François Quesnay, qui l'appelle *Marc Paul*, le mentionne dès la première ligne du premier chapitre de son *Despotisme de la Chine* (1767). [1] C'est cependant dans les relations de la Chine composées par les Jésuites, dans cette littérature extrêmement abondante et toute remplie de faits, que l'Europe éclairée ira surtout puiser ses arguments. Il faut rappeler ce mot du censeur de l'une de ces œuvres, la *Description de la Chine* (1735) du Père Du Halde : cet ouvrage, indique-t-il, « est si ample, qu'on peut assurer que presque aucun pays, même de l'Europe, ne sera désormais mieux connu que la Chine »[2]. Désireux de rendre de ceci un compte précis, je ne me donnerai toutefois pas pour tâche de consigner l'histoire bien connue et fort documentée de l'œuvre missionnaire de ces hommes, de même que je m'épargnerai les détails de leur biographie, laissant cela aux historiens qui en traitent. Mes sources et mes commentaires seront d'ailleurs limités, car l'exhaustivité m'apparaît ici impossible ; je l'appellerai même un leurre. La masse de documents à rapporter n'aurait proprement jamais de fin s'il fallait considérer tout ce qui a pu passer entre les mains des philosophes et des économistes libéraux dont j'analyse dans ce livre les inspirations. À l'aube des Lumières, les imprimés sur la Chine se succédaient à une telle fréquence qu'en 1688, l'éditeur d'une nouvelle description de la Chine fait cette remarque qu'« on a fait imprimer depuis environ cent ans un si grand nombre de Relations de la Chine, que ceux qui les ont lues, s'imagineront peut-être que celle-ci ne pourra leur rien apprendre de nouveau »[3], et il s'ingénie ensuite pour prouver l'intérêt de son nouveau livre. Aux

[1] François Quesnay, *Œuvres économiques complètes*, éd. INED, vol. II, p. 1032.

[2] Approbation par l'abbé Raguet, 30 juillet 1734.

[3] Préface de Claude Bernou à la *Nouvelle relation de la Chine* de Gabriel de Magalhães (1688).

ouvrages et aux brochures s'ajouteraient encore des sources plus imperceptibles les unes que les autres, au premier titre desquelles se trouvent les diverses pièces manuscrites qu'on s'échangeait alors avidement et qui passaient ainsi de mains en mains, à un rythme que nous avons peine aujourd'hui à nous figurer. Dans la récente édition des lettres familiales de l'un de ces missionnaires, Jean-François Foucquet (傅聖澤 Fu Shengze), originaire de Bourgogne, il est dit avec raison que « l'arrivée d'une lettre de Chine était un petit événement à Vézelay ou Avallon [lieux de résidence respectifs de sa mère et de sa sœur]. Elle circulait, était lue auprès de la famille et des amis, voire copiée. » [1] Il faudrait en outre considérer les discussions privées et publiques, les échanges informels, les rencontres : toutes choses dont nous n'avons plus qu'une trace vague et souvent imperceptible. Et pourtant, lisons ce que Charles de Brosses rapporte sur ce même Foucquet, après l'avoir rencontré à Rome en 1739 : « Il a demeuré vingt-cinq ans à la cour du fameux empereur Kang-Hi [康熙 Kangxi] ; il en parle non seulement tant qu'on veut mais infiniment plus qu'on ne voudrait. Les moindres visites que je puisse faire sont d'une heure et demie. Encore m'esquivé-je à la première virgule. En ceci, il est très importun mais non pas ennuyeux car il parle avec tout le feu et tout l'esprit possible. » [2] Le même Foucquet fut plus tard en relation avec Voltaire, Saint-Simon et Montesquieu : mais quel espoir avons-nous de comprendre l'importance de tous ces échanges ?

Forcé de me borner, je dirais donc comment les Jésuites confirmèrent et renforcèrent l'admiration européenne pour la Chine ; et à cette fin j'aurai recours de préférence à quelques auteurs choisis, et surtout parmi ceux déjà introduits avant cette page, afin de ne pas perdre tout à fait le lecteur dans un amas de quarante ou cinquante noms d'illustres inconnus, les premiers disant d'ailleurs ce que disent les autres, et ces derniers ne perdant pas au change, étant avantageusement mobilisés par la suite. Aussi commencerai-je à présent en disant que de même que Marco Polo, Plan Carpin ou Rubrouck, les missionnaires jésuites rendirent compte, d'abord, d'une nation extraordinairement prospère, dont les richesses les étonnaient et les fascinaient. Alexandre de Rhodes rapporte que « le royaume de Chine est sans doute le plus grand, et à mon avis le plus riche du monde »[3], car « les richesses de ce pays sont innombrables... la terre y est merveilleusement fertile en toutes les choses qui servent à la nécessité et aux délices ». [4] À une époque où une large population est tenue pour extrêmement désirable, et un signe de grande richesse, ces auteurs font encore état

[1] Jean-François Foucquet, *Lettres de Chine à sa famille (1698-1721)*, 2019, p. 13.
[2] Charles de Brosses, *Lettres familières d'Italie*, éd. Complexe, 1995, p. 241.
[3] *Divers voyages et missions du P. A. de Rhodes en la Chine et autres royaumes*, 1654, p. 56.
[4] *Ibid.*, p. 60.

d'une population chinoise proprement immense. Le P. de Rhodes, qui parle de 250 millions d'habitants, conclut que c'est là deux fois plus que l'Europe entière, et décrivant Canton, la quatrième ville du royaume, il dit qu'il trouva « les rues fort larges et toujours si pleines de monde que j'avais peine à y passer. »[1] « La multitude des gens qui paraissent dans les rues est si grande qu'on en est effrayé » renchérit sur ce point Louis Le Comte (李明 Li Ming). [2] « J'y ai vu, témoigne-t-il, sept ou huit villes toutes plus grandes, ou du moins aussi grandes que Paris, sans compter plusieurs autres où je n'ai pas été, et auxquelles la géographie chinoise donne la même étendue. Il y a plus de quatre-vingt villes du premier ordre, qui sont comme Lyon ou Bordeaux »[3]. D'après ses mesures, Paris ne représenterait pas plus d'un quart de la taille de Pékin[4]. « Cela paraîtra extraordinaire à ceux qui ne connaissent que l'Europe, et qui s'imaginent que Paris est la plus grande, comme est, sans doute, la plus belle ville au monde ». [5]

Tout cela est dit dans un style emphatique et plaisant, mais n'est guère nouveau, et le moindre des voyageurs du Moyen-âge en faisait état. Les Jésuites s'en distinguent toutefois par une connaissance plus approfondie, fruit d'une lente et sérieuse acculturation, de même que par la nature et la portée des questions qu'ils présentent à ceux qui les lisent. Ayant surtout le mérite d'être cru, ils amorceront, par leurs écrits, un renversement plus complet des valeurs que celui produit jadis par la découverte du bon sauvage, dont l'étrangeté étonna, mais ne fit guère douter.

La nation chinoise se présentait à l'Europe comme une altérité fondamentale, remettant en cause des traditions de pensée fort enracinées. Elle semblait avoir été créée de Dieu à la seule fin de dessiller les yeux des esprits égarés.

L'ethnicité aurait pu être le premier de ces sujets, mais seul parmi tous il resta sain et sauf. La couleur de la peau de ces Chinois, en effet, ni fit pas consensus, et l'influence que cette nation eût pu avoir, notamment sur le mouvement anti-esclavagiste, fut dès lors entravée. Quoique certains missionnaires eussent cru remarquer un teint jaunâtre, on ne se figura pas aisément avoir affaire à une autre race, et les distinctions entre blancs et noirs, c'est-à-dire entre bons et mauvais, entre fils d'Adam et fils de Satan, restèrent intactes. Le sort biblique de la race noire pouvait provisoirement tenir son rôle pour rassurer les consciences. « Nous autres Européens nous trouvons un

[1] *Ibid.*, p. 58-59.
[2] Louis Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 1697, vol. I, p. 97.
[3] *Ibid.*, p. 148-149.
[4] *Ibid.*, p. 96.
[5] *Ibid.*

teint noir effroyable ; préjugé tout pur, effet de l'habitude »[1] lit-on encore en 1738 dans les *Mémoires de Trévoux*. L'idée, bien démontrée, bien popularisée, d'une nouvelle race, distincte des autres, aurait pu remodeler les débats, mais une telle conclusion ne fut pas tirée. Dans le *Journal des Savants* (*sic*, parce que les propos qui vont suivre sont indignes), il est dit des habitants de la Chine, du Japon, de la Cochinchine, qu'ils « sont véritablement blancs ; mais ils ont de larges épaules, le visage plat, un petit nez écaché, de petits yeux de porc, longs et enfoncés, et trois poils de barbe. » [2] Le préjugé sur la peau noire resterait intact du contact avec le continent asiatique. Quelle condamnation n'offrait-il pas, pourtant, à toutes ces conceptions étriquées !

La langue chinoise, au contraire, serait remarquée ; et il est vrai qu'elle renversait toutes les habitudes et tous les modes de pensée. Lors des débuts de la mission en Chine, Matteo Ricci (利玛窦 Li Madou) témoigna de son effarement devant une telle langue, toute picturale :

Quanto alla lettera non è cosa per potersi credere se non da chi lo vede o lo prova come ho fatto io. Ha tante lettere quante sono le parole o le cose, di modo che passano di settanta mila, e tutte molto differenti et imbrugliate... Il loro scrivere più tosto è pingere; e così scrivono con pennello come i nostri pintori. [3]	Quant aux lettres, c'est à ne pas y croire si on ne l'a vu ou essayé comme je l'ai fait. Cette langue a autant de lettres que de mots et de choses, si bien qu'elles sont plus de soixante-dix mille, et chacune différente et embrouillée... Leur écriture relève plutôt de la peinture, et en effet ils écrivent avec un pinceau comme nos peintres.

Et cependant il ajoutait, au crédit de cette langue étonnante :

Tiene questa utilità che tutte le nationi che hanno questa lettera, se intendono per lettere et libri, benché siano di lingue diversissime, il che non è con la nostra lettera. [4]	Son utilité réside dans le fait que toutes les nations qui ont ces lettres peuvent recourir à l'écrit pour se comprendre, quoique leurs langues soient au fond différentes, ce qui n'est pas le cas avec notre forme d'écriture.

Soit par réelle conviction, soit plutôt par une volonté de mettre en valeur leur gloire de sachants et prouver de ce fait leur zèle extrême à leurs supérieurs et au public, les missionnaires présentaient l'apprentissage des dizaines de milliers de caractères de la langue écrite

[1] *Mémoires de Trévoux*, 1738, p. 1157.
[2] *Journal de Savants*, 1684, p. 136.
[3] Lettre au P. Martino de Fornari, 13 février 1583 ; Matteo Ricci, *Lettere*, 2001, p. 45.
[4] *Ibid.*

comme une épreuve rude. Alexandre de Rhodes rapporte des Chinois qu'ils « emploient quasi toute leur vie à savoir lire, et encore n'y savent-ils pas tout ce qu'il faut savoir, parce qu'ils ont quatre-vingt mille caractères »[1], et Le Comte, qui nous a déjà habitué au burlesque, se demande quelque part « si plusieurs missionnaires n'aimeraient pas mieux travailler aux mines que de s'appliquer durant plusieurs années à ce travail le plus dur et le plus rebutant qu'on puisse expérimenter en matière d'étude »[2].

L'apprentissage réussi de la langue écrite offrait le privilège rare d'accéder aux ouvrages philosophiques chinois. Michele Ruggieri (罗明坚 Luo Mingjian) avoue qu'il n'osa s'y aventurer qu'après avoir appris quinze mille caractères (*quindici mille figure, con le quali a poco a poco vado leggendo suoi libri*[3]), mais que dès lors, les Chinois, le voyant lire leurs livres, lui vouèrent une grande admiration, l'appelant même Sifu (西夫), c'est-à-dire le Maître d'Occident (*Intanto che con sapere io un poco leggere me chiamano sifu, che in sua lingua dice gran maestro*[4]). Ces ouvrages chinois, et en premier lieu les classiques (经 jing), dont on peut dresser différentes listes, et que j'examinerai plus tard, contenaient une pensée qui allait éblouir les missionnaires jésuites, quoique d'abord l'expérience de leur lecture fut surprenante, ces lignes ininterrompues de caractères se lisant de haut en bas, et les livres eux-mêmes se feuilletant en sens inverse, donnant l'impression désagréable de commencer par la fin pour finir par le début.

À l'oral, la langue chinoise tranchait par sa sonorité et ses difficultés. Foucquet parle de « ces sons si désagréables à des oreilles européennes »[5] et Alexandre de Rhodes, qui s'est risqué jusqu'en Cochinchine sinisée, dit qu'à entendre les naturels du pays, « il me semblait d'entendre gazouiller des oiseaux ». [6] Les missionnaires comprirent vite que la grammaire était fort simple et que de ce point de vue elle ne souffrait pas la comparaison avec le grec ou les autres langues européennes. [7] Cependant la prononciation des différents tons s'avérait une source de difficultés extrêmes. Parrenin faisait cette observation, assez peu encourageante, que les Chinois eux-mêmes « sont quelquefois contraints, pour se faire entendre dans la conversation, de montrer sur une de leurs mains, avec les doigts de l'autre, le signe ou

[1] *Divers voyages et missions du P. A. de Rhodes en la Chine et autres royaumes*, 1654, p. 71.

[2] Louis Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 1697, vol. I, p. 300.

[3] Lettre de Michele Ruggeri au P. Everardo Mercuriano, 12 novembre 1581 ; Tacchi Venturi, *Opere storiche del P. Matteo Ricci, S. I. Vol II : Le lettre della Cina (1580-1610) con appendice di documento inediti,* 1913, p. 401.

[4] *Ibid.*

[5] Lettre de Foucquet à sa sœur, 31 octobre 1700 ; *Lettres de Chine à sa famille (1698-1721)*, 2019, p. 45.

[6] *Divers voyages et missions du P. A. de Rhodes en la Chine et autres royaumes*, 1654, p. 91.

[7] Gabriel de Magalhães, *Nouvelle relation de la Chine*, 1688, p. 96.

caractère muet de la chose qu'ils veulent dire. » [1] Aussi rien n'embarrassait plus que la conversation. « À force d'application et de mémoire, explique Foucquet, on peut venir à bout de retenir ces caractères qui s'impriment dans l'imagination comme des cachets, mais pour la langue cela dépend de l'organe. Il n'y a que de très jeunes gens qui puissent prendre la délicatesse des tons dont dépend néanmoins la signification des mots que l'on emploie, en sorte que si l'on manque la tonale on dit quelquefois le contraire de ce qu'on veut dire, ou du moins l'on parle sans être entendu, et c'est ce que nous éprouvons chaque jour. Il est vrai que les domestiques et les chrétiens qui nous entendent souvent se font assez vite à notre patois, mais quand ce sont des étrangers qui viennent nous voir nous avons assez souvent besoin d'interprète dans les premières conversations et jusqu'à ce qu'ils soient accoutumés à notre langage. » [2] Ces difficultés étaient réelles, mais je crois que les Jésuites ont aussi surestimé leur maîtrise du chinois écrit, dont la nature même était une source d'embarras. La manière dont ils en rendirent compte pour l'Europe fut extrêmement anarchique. Pour transcrire 中国 (Zhongguo), c'est-à-dire la Chine ou l'Empire du milieu, ils eurent recours à un nombre infini de vocables, chaque auteur présentant plus ou moins le sien. On lit chez Magalhães que « le plus ancien et commun à tous les Chinois est Chūm que, ou royaume du milieu » [3] ; Alexandre de Rhodes rapporte que les Chinois appellent leur pays « Chon-Coc, qui veut dire royaume du milieu »[4] ; dans son dictionnaire, Fourmont écrit « Chùm Kuè »[5], tandis que Le Comte préférait « Tchoum-coüe »[6] et que sept ans plus tôt Du Halde donnait « Tchong koué »[7].

Différentes coutumes du peuple chinois pouvaient encore les abasourdir, de même que des usages contraires à ceux qu'ils suivaient ont fréquemment manifesté leur puissance. On sait, par exemple, que notre habitude de se couvrir de noir pour dignifier un enterrement était perçue tout autrement par les Chinois, qui lui préféraient le blanc, et ne comprenaient guère qu'on renverse ainsi les pratiques. À une date aussi tardive que 1885, lors du Têt célébré à la Cour de Hué (Việt Nam), la différence d'appréciation sur la couleur du deuil fit

[1] *Lettres de M. de Mairan au R. P. Parrenin, missionnaire de la Compagnie de Jésus, à Pékin, contenant diverses questions sur la Chine*, 1759, p. 18.

[2] Lettre de Foucquet à son beau-frère, 24 octobre 1702 ; *Lettres de Chine à sa famille (1698-1721)*, 2019, p. 85-86.

[3] Gabriel de Magalhães, *Nouvelle relation de la Chine*, 1688, p. 2.

[4] *Divers voyages et missions du P. A. de Rhodes en la Chine et autres royaumes*, 1654, p. 57.

[5] Étienne Fourmont, *Linguae Sinarum Mandarinicae hieroglyphicae grammatica duplex, latine, et cum characteribus Sinensium*, 1742, p. 470.

[6] Louis Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 1697, vol. I, p. 27.

[7] Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, 1735, vol. I, p. 1.

frôler l'incident diplomatique. [1] Similairement, en musique, l'occidental se retrouvait en terre inconnue : les cinq notes chinoises (jun 君, chen 臣, min 民, shi 事, wu 物) ne répondaient que très imparfaitement aux modèles dont il avait pris l'habitude, et les techniques vocales et instrumentales, toutes autres que les siennes, produisaient des mélodies que malgré son bon cœur il ne goûtait pas. Ces différences, dont de nombreux auteurs témoignèrent pour la Chine, et notamment Joseph-Marie Amiot[2], se maintinrent, là encore, et pour notre commune édification je citerai un nouveau témoignage de l'ère coloniale viêtnamienne, car l'on y utilisait les mêmes principes et les mêmes notes, sous des noms différents, les cinq notes se disant plutôt *cung*, *thương*, *giốc*, *chủy*, et *vũ*. [3] Ainsi, un colon qui y opérait raconte qu'ayant voulu essayer l'effet produit par un morceau de musique française bien chanté, sur de jeunes viêtnamiens qu'il employait, il fit venir pour cette expérience un soldat d'artillerie, ancien du Conservatoire, et dont on reconnaissait la voix superbe : « à peine eût-il ouvert la bouche, écrit-il, et lancé quelques notes, que mes Annamites se mirent à rire aux éclats, à la grande mortification de l'artiste qui les aurait volontiers battus ». [4] (Ceux qui veulent faire une semblable expérience peuvent s'exposer aux concerts de musique traditionnelle que diffuse par exemple la chaîne coréenne KBS sous le titre 국악한마당 et ils auront peut-être le plaisir de rire les derniers.) Dans la Chine des Jésuites aussi, chacun appréciait fort sa propre musique et trouvait l'autre détestable. Le P. Nicolas Trigault (金尼阁 Jin Nige), qui goûte peu la mode asiatique, et le marque ingénument, achève son compte-rendu en disant que « toutefois ils se plaisent fort eux-mêmes en leur musique, qui au jugement ambitieux de nos oreilles est absolument estimée fort lourde et grossière. » [5] L'éditeur du *Confucius Sinarum Philosophus* le dit aussi, d'une manière plus diplomatique : « Nos oreilles demeurent insensibles aux charmes de la musique chinoise, et de leur côté, l'harmonie des voix de notre propre musique, si elle ne les offense pas, ne les satisfait guère non plus. » (*Sinensium musicam respuunt ferè aures nostræ : At illos vicissim in musica nostrate discors illa vocum concordia, si non offendit, parùm certè oblectat.*) [6]

Ce renversement des conceptions, propre à amuser les foules, eut un effet tout autre sur les philosophes, et je montrerai comment Montaigne, l'un des premiers, s'appuie sur l'exemple de la Chine pour prouver que tous les usages de ce monde sont purement accidentels.

[1] Édouard Hocquard, *Une campagne au Tonkin*, 1892, p. 514.
[2] Joseph-Marie Amiot, *Mémoire sur la musique des Chinois*, 1779, p. 2-3.
[3] Pierre Huard et Maurice Durand, *Connaissance du Việt Nam*, 1954, p. 256.
[4] *Ibid.*, p. 229.
[5] Trigault, *Histoire de l'expedition chrestienne en la Chine*, 1618, p. 33.
[6] Philippe Couplet, *Confucius Sinarum philosophus*, etc., 1687, p. 159.

C'est un point d'histoire oublié que cette nation participa à libérer les Européens du joug parfois imperceptible des conventions.

Les Jésuites, plus curieux et plus attentifs que les voyageurs et missionnaires leurs prédécesseurs, tracèrent encore de la Chine un portrait plus immédiatement porteur de sens pour l'Europe éclairée, celle d'une nation sagement gouvernée. Son espèce de monarchie, enracinée depuis si longtemps que Magalhães ne craint pas les contradicteurs en écrivant qu'il n'y a « point d'État au monde qui se puisse vanter d'une suite de rois si ancienne, si longue, et si bien continuée »[1], paraissait jouir de cet avantage sur toutes les autres, qu'elle produisait son action dans la paix et la stabilité. Habitués aux guerres de religion, aux querelles territoriales et aux visées expansionnistes de multiples voisins belliqueux, les Jésuites ne pouvaient que s'étonner d'une si parfaite stabilité. À sa famille, qui se plaignait du manque de sensationnel de ses lettres, Foucquet écrivit que « si j'avais quelque nouvelle qui vous put faire plaisir je l'ajouterais ici, mais la Chine ne fournit point d'événements comme l'Europe. Ce grand État, soumis à un seul souverain d'une autorité absolue, se gouverne comme une famille. Il n'y a ni guerres, ni ambassades, ni intrigues avec les princes voisins, avec lesquels les Chinois ne daignent pas avoir de commerce comme les regardant en-dessous d'eux. » [2]

Les Pères jésuites de Chine ne tarissent pas non plus d'éloges dans leur analyse de la manière avec laquelle la justice s'y conçoit, s'y organise et y est rendue. « C'est le roi qui donne appointement à tous les juges, écrit Alexandre de Rhodes, et il leur est défendu de rien prendre des parties, pour quelque procès que ce soit, de façon que personne ne dépense jamais rien pour défendre son droit : aussi n'y a-t-il point de formalités, ni tant d'écritures qui consument les parties en frais et en chicanes ; elles sont tout à fait inconnues parmi ces païens, que nous appelons barbares ; je vous laisse à penser ce qu'ils pourraient dire de nous, s'ils savaient l'ordre du palais et toutes les règles de la chicane. » [3] L'esprit philosophique perce déjà dans l'opinion de ce missionnaire, lui qui, à l'instar de ses confrères, n'a pourtant pas de plus grande crainte que de déstabiliser les institutions de sa mère-patrie. Qu'en conclura le lecteur européen ? Que pensera-t-il aussi de cette pratique courante du souverain confucéen de rester en retrait et de ne pas intervenir directement, quand il en aura été informé ? En Corée, autre pays sinisé où le confucianisme était tout-puissant, Nicolaas Witsen rapporte l'effacement volontaire du monarque dans des termes propres à faire naître quelques réflexions :

[1] Gabriel de Magalhães, *Nouvelle relation de la Chine, etc.*, 1688, p. 75.

[2] Lettre de Foucquet à sa mère, 14 octobre 1705 ; *Lettres de Chine à sa famille (1698-1721)*, 2019, p. 150.

[3] *Divers voyages et missions du P. A. de Rhodes en la Chine et autres royaumes*, 1654, p. 113.

De Koning werd zoo zelden gezien, dat eenige, die wat asgelegen woonen, gelooven dat hy van meer als menschelijke aerd is, zoo als aen onze luiden zulks voorquam, en hen wierd asgevraegt. Hoe minder den Koning uit gaet, en van het Volk gezien werd, hoe vruchtbaerder dat zy het Jaer achten te zullen zijin. [1]

Le roi y est si peu souvent aperçu que certains en sont portés à croire qu'il est d'une nature surhumaine ; c'est ainsi qu'il nous apparut à nous autres, et c'est ce qui nous poussa à poser des questions. Au vrai ils considèrent que plus le roi reste cloîtré et à l'arbi des regards, plus les récoltes de l'année seront abondantes.

Il fallait toutefois une certaine ouverture d'esprit, presque philosophique, pour admettre ce raisonnement, que l'ordre, l'harmonie et la prospérité pouvaient être obtenus par une forme de non-intervention, du moins proclamée, qui laissât aux forces naturelles, sous le règne de lois simples et générales, le soin de produire les effets associés au bon gouvernement. Une telle représentation blessait l'orgueil et les principes les plus enracinés des missionnaires eux-mêmes. Fréquemment les modes de pensée occidentaux, plus interventionnistes, refaisaient surface dans leur esprit, et ils interprétaient le monde d'après leurs propres idées. Après un voyage à travers la campagne, où il observa le soin pris par les habitants pour leur habitation, leur nourriture, la culture de leurs terres, le transport de leurs marchandises sur le fleuve, Matteo Ricci concluait que « toute la Chine semble avoir été édifiée par un mathématicien qui circulerait avec un compas à la main, mettant chaque habitant à sa place attitrée » (*parece toda la China edificada por algun matemático, que andava con el compás en la mano, poniendo cada población en su lugar*)[2]. Tant les modes de pensée de l'Occident avaient d'emprise sur lui.

Les mœurs et les usages du peuple chinois prouvaient d'ailleurs le succès du mode de gouvernement particulier à l'Empire chinois. Les habitants y étaient unanimement décrits comme honnêtes, travailleurs et sobres. Leur accoutrement traditionnel, qui ne différait guère entre les hommes et les femmes, au point que les missionnaires aient parfois avoué de la difficulté à distinguer les sexes, étonnait par ses formes et ses couleurs, mais au fond les missionnaires en concluaient que « cette nation surpasse toutes les autres dans le soin qu'elle prend de ses vêtements, puisqu'il n'y en a point de si pauvre qui ne s'habille modestement et proprement. » [3] Cet habit aux manches longues et aux formes évasives donnait aux femmes locales un air de modestie et d'honnêteté assez contraire aux modes françaises que les Jésuites condamnaient comme impudiques. « Il serait à souhaiter, dit Bouvet

[1] Nicolaas Witsen, *Noord en Oost Tartarye, etc.*, 1705, vol. I, p. 57.

[2] Lettre à Giambattista Román (Juan Bautista Román), 13 septembre 1584 ; Matteo Ricci, *Lettere*, 2001, p. 68.

[3] Gabriel de Magalhães, *Nouvelle relation de la Chine*, 1688, p. 126.

en ouverture d'une série de gravures, que les dames de l'Europe, dont les habits ont été jusqu'ici peu convenables à la pudeur, voulussent bien profiter d'un si bel exemple, et imiter dans leur manière de s'habiller, cet air grave et modeste, qui siérait beaucoup mieux à des dames chrétiennes, qu'aux dames païennes de la Chine. » [1] Le Comte vantait similairement la coiffure des femmes chinoises, disant que « si on en voyait en France des modèles, on y serait tenté de quitter cet amas bizarre d'ornements dont on se sert, pour se coiffer à la chinoise. »[2]

Il peut être parlé de même de leur nourriture, qui déconcertait d'abord l'Européen, peu habitué à consommer une si grande quantité de riz. Alexandre de Rhodes fait cette remarquer plaisante, au reste toujours valable aujourd'hui tant pour la Chine que pour la Corée ou le Việt Nam, que « le mot, parmi eux, qui signifie le dîner ou le souper veut dire manger du riz [吃饭 chi fan / 밥먹다 / ăn cơm] ; ils ne croiraient pas avoir mangé s'ils n'avaient eu du riz, comme nous avons du pain. » [3] Et de même « leur boisson ordinaire est de l'eau toute pure, mais chaude, et cuite dans les mêmes marmites où se cuit le riz »[4], ce à quoi on peut dire qu'il ne s'attendait pas. Mais cela prouvait encore pour lui en faveur des Chinois, car outre que les qualités nutritives du riz apparaissent supérieures, ces boissons chaudes lui semblaient dotées de vertus médicinales. « Ils se moquent de nous, ajoute-t-il, quand on leur dit que nous buvons frais, et ils disent que cela nous cause beaucoup de maladies, desquelles ils ne savent pas même le nom. Je ne sais pas s'ils se trompent, mais je sais bien que dans tous les pays où j'ai été de la Chine, Tonkin, Cochinchine, pendant trente ans, je n'ai jamais ouï parler de gouttes, de pierre ni de gavelle. De peste, ni de maladie populaire, il ne s'en parle point du tout. » [5] Deux siècles et demi plus tard, un colon français comparait encore le « menu varié et ce délicat service très propre, presque élégant » observé dans le moindre village viêtnamien, avec « la soupe éternelle que nos ménagères de la campagne servent à leurs hommes dans des récipients souvent ébréchés, sur une table rarement lavée. » [6]

Les Chinois, pour leurs mœurs ordinaires, étaient décrits avantageusement. Le Comte, qui pousse parfois l'audace jusqu'à la naïveté, dit que la Chine « a pratiqué les maximes les plus pures de la morale, tandis que l'Europe et presque tout le reste du monde était dans

[1] Joachim Bouvet, *L'État présent de la Chine en figures*, 1697, avertissement non paginé.
[2] Louis Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 1697, t. I, p. 217.
[3] *Divers voyages et missions du P. A. de Rhodes en la Chine et autres royaumes*, 1654, p. 61.
[4] *Ibid.*
[5] *Ibid.*, p. 61-62.
[6] Marc-Étienne Peroz, *Hors des chemins battus*, 1908, p. 22-23.

l'erreur et dans la corruption »[1], et en parlant des femmes, dont j'aurais l'occasion de traiter plus amplement ailleurs, il a ce mot plein de force : « On dirait à les voir que ce sont des religieuses de profession, recueillies et occupées uniquement de Dieu. » [2] Quoique la formulation paraisse excessive, il est toutefois évident qu'au sein de la société chinoise du temps, la vertu des femmes comptait au plus haut point. Un roman de l'époque, devenu classique, qui met en scène des jeunes filles fort recommandables et très avides de littérature et de poésie, professe sur le ton le plus naturel qu'« aucune qualité ne vaut plus rien chez une fille stigmatisée de débauchée » (有了一个「淫」字，凭他有甚好处也不算了). [3] Les Jésuites s'en étonnèrent, s'en émerveillèrent, en Chine comme dans le reste du monde sinisé : ainsi en fut-il aussi en Corée, par exemple, où les premiers missionnaires découvrirent l'interdiction formelle frappant quiconque de pénétrer dans une maison où ne vivraient que des femmes. [4] Cependant j'aurais occasion d'y revenir plus amplement.

Les Jésuites ne manquait pas d'insister sur les moyens par lesquels le gouvernement chinois parvenait à atteindre une telle perfection morale, sociale et économique, convaincus qu'ils étaient que, pour reprendre les mots de Le Comte, si les Chinois « n'ont pas assez de génie pour être comparés à nos savants d'Europe, ils ne nous cèdent guère dans les arts ; qu'ils nous égalent dans la politesse, et que peut-être ils nous surpassent dans la police et dans le gouvernement ». [5] Parmi ces moyens, les concours mandarinaux, par lesquels se recrutaient les fonctionnaires-lettrés, trouvaient bonne place. Car en effet, c'est « une chose très digne de remarque que tout le royaume est administré par les philosophes, et qu'en eux réside l'autorité suprême de l'Empire », lit-on dans l'édition des mémoires de Matteo Ricci par Nicolas Trigault. [6]

Les Jésuites firent remarquer la grande importante de ces concours, fondés sur le savoir littéraire, et qui permettaient le recrutement des fonctionnaires-lettrés. L'ardeur à y participer était si grande, témoignait Foucquet, « que ces malheureux vont là quelquefois avec la fièvre, à demi mourants et meurent effectivement dans le lieu même de l'assemblée. Ce que je vous dis arriva il n'y a pas encore cinq jours

[1] Louis Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 1697, t. II, p. 119.

[2] *Ibid.*, t. I, p. 216.

[3] 曹雪芹《红楼梦》第65回 : Cao Xueqin, Hong Lou Meng (chapitre 65) ; *Le Rêve dans le pavillon rouge*, éd. Pléiade, 2009, vol. II, p. 91.

[4] Lettre de Mgr de Govea, évêque de Pékin, 15 août 1797 ; *Relation de l'établissement du christianisme dans le royaume de Corée*, 1800, p. 24.

[5] Louis Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 1697, t. II, p. 409-410.

[6] *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine, entreprise par les Pères de la Compagnie de Jésus, tirée des mémoires de M. Ricci par N. Trigault*, 1617, p. 48.

comme on vint peu après nous le rapporter. » [1] L'anticipation, en effet, était toujours très grande, le processus opérant une sélection extrême. « Sur 10 000 bacheliers, dit le même missionnaire, il n'y en a pas 100 qui puissent acquérir le titre ou le degré de licencié. »[2] Les historiens contemporains confirment cet ordre de grandeur. [3] La moindre erreur, aussi minime fût-elle, suffisait pour causer l'échec. « Il ne faut qu'une mauvaise lettre pour rejeter un homme docte des examens »[4], note Alvaro Semedo. En raison de ces difficultés même, l'indicible bonheur du lauréat reçu était traditionnellement comparé par les Chinois au plaisir de voir la pluie tomber après une longue sécheresse ou de rencontrer de bons amis dans un pays lointain, et dans la courte liste des quatre plus grandes joies de la vie (四喜 si xi), il trouvait sa place tout à côté des charmes de la nuit nuptiale sous les chandelles fleuries, comme un autre roman classique, le *Jin Ping Mei* (金瓶梅), le raconte. (洞房花烛夜，金榜挂名时) [5]

Cette extrême sélectivité et la longue préparation qu'elle imposait aux postulants devaient assurer que seules les intelligences les plus capables puissent jamais obtenir un quelconque poste dans l'administration, et jouir de prérogatives spéciales. « La noblesse ne se donne à la Chine qu'au mérite »[6], « l'on y a de rang qu'autant qu'on a de capacité et de mérite »[7] : c'est une conclusion cruciale qu'ils tirent tous.

Ils en sont d'autant plus charmés, qu'ils semblent croire à une méritocratie pleine et entière, suivant le mot de Confucius, qui appelait à prodiguer l'enseignement sans distinction de classe (有教无类 : *Sit institutio sine discrimine.*[8]) Frappé par la portée méritocratique du système, le Père Semedo décrit longuement l'élévation des heureux lauréats aux honneurs et aux fonctions, aussitôt les concours réussis, et comment ils peuvent alors vivre respectés et riches, quand « la plupart sont venus de leur pays à pied, un méchant manteau sur l'épaule ». [9]

La force de cette méritocratie fit toujours le régal des observateurs européens. Au XIXe siècle, un missionnaire français au Việt Nam

[1] Lettre de Foucquet à son beau-frère, 6 octobre 1699 ; *Lettres de Chine à sa famille (1698-1721)*, 2019, p. 37.

[2] *Ibid.*

[3] Benjamin A. Elman, *Civil Examinations and Meritocracy in Late Imperial China*, 2013, p. 106.

[4] Alvaro Semedo, *Histoire universelle du grand royaume de la Chine*, 1645, p. 53.

[5] 《金瓶梅》第97回 : Jin Ping Mei (chapitre 97) ; *Fleur en Fiole d'Or*, éd. Gallimard, 2004, t. II, p. 1208.

[6] Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, 1735, vol. I, 1735, p. xvii.

[7] *Ibid.*, vol. II, p. 58.

[8] Philippe Couplet, *Confucius Sinarum philosophus*, 1687, p. 115.

[9] Alvaro Semedo, *Histoire universelle du grand royaume de la Chine*, 1645, p. 64.

note encore, tout émerveillé, qu'« entre le roi assisté de ses fonctionnaires et le peuple, il n'y a aucun intermédiaire ; pas d'aristocratie, pas de bourgeoisie, l'égalité absolue. L'accession aux premières charges de l'Empire est ouverte à tous. »[1] Et c'est pour ajouter immédiatement qu'« on ne trouve pas ici cette haine des classes, qui fait, en ce moment, un des grands périls de l'Europe. » [2] L'implantation de cette grande fabrique égalitaire était en effet très ancienne en Chine, et très intégrée dans la société. L'auteur du *Jin Ping Mei*, précédemment cité, paraît par exemple si assuré de sa puissance, qu'il présente comme une maxime acceptée depuis les plus anciens temps (自古世間) que « le balayeur du grenier public peut en devenir le responsable » (掃米卻做管倉人). [3]

La plus haute noblesse consistant dans les lettres, poursuit Semedo, « on voit des artisans et des hommes de basse condition, monter par ce moyen aux plus grands honneurs ; et au contraire à faute de science, déchoir et manquer tout à fait, de sorte qu'il y a peu de familles qui se conservent jusqu'à la cinquième génération ». [4] « Si les enfants des mandarins ne suivent pas les traces de leurs pères, lit-on ailleurs, en s'appliquant comme eux à l'étude des lettres et des lois, ils retombent ordinairement dans l'état populaire à la première ou seconde génération. » [5] Le Comte renchérit même en notant distinctement que « quand un vice-roi ou un gouverneur de province est mort, ses enfants ont comme les autres leur fortune à faire ; et s'ils ne sont pas héritiers de la vertu et de la capacité de leurs pères, le nom qu'ils portent, quelque illustre qu'il soit, ne leur donne point de qualité dans le monde. »[6] Et il en tire déjà des conclusions philosophiques, car il fait observer que « l'avantage que l'État retire de cette maxime, est premièrement de faire fleurir par là le commerce que l'oisiveté de la noblesse a coutume de ruiner. Secondement, de grossir les revenus de l'empereur, parce que toutes les terres paient la taille »[7] Quoique les Jésuites ne l'aient pas précisément remarqué, les concours mandarinaux favorisaient aussi, de manière indirecte, l'éclosion d'une large classe de lettrés qui, après avoir échoué aux examens, se résignaient à devenir enseignants, médecins, écrivains, notaires, marchants, employant ainsi au service de l'économie marchande des savoirs et une

[1] Louis-Eugène Louvet, *La Cochinchine religieuse*, 1885, vol. I, p. 106.

[2] *Ibid.*

[3] 《金瓶梅》第90回 : Jin Ping Mei (chapitre 90) ; *Fleur en Fiole d'Or*, éd. Gallimard, 2004, t. II, p. 1056.

[4] Alvaro Semedo, *Histoire universelle du grand royaume de la Chine*, 1645, p. 170.

[5] *Lettres édifiantes et curieuses des Jésuites de Chine*, Desjonquères, 2001, p. 251.

[6] Louis Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 1696, t. II, p. 79.

[7] *Ibid.*, p. 79-80.

exigence intellectuelle dont l'impact ne peut être négligé. [1] Ceux qui choisissaient la voie des lettres pouvaient compter sur un environnement propice, le public lettré étant nombreux, et aucune censure préalable ne venant les entraver, d'après le témoignage des Jésuites. « Un chacun a la liberté de mettre au jour ce qu'il lui plaît, écrit Semedo, sans qu'il ait besoin de censure, ou d'approbation pour l'impression de ses ouvrages ». [2]

La formation de cette élite de philosophes reposait sur les classiques confucéens, dont les missionnaires ont fréquemment parlé, et dont ils ont donné le goût à l'Europe. Ces ouvrages étaient tenus par les Chinois comme l'excellence même en matière de morale et de philosophie, et comme l'horizon indépassable de la pensée. Aussi leur étonnement fut-il bien grand lorsqu'ils apprirent que les Jésuites qui arrivaient parmi eux n'en connaissaient pas le premier mot. « Il m'est arrivé à moi-même plusieurs fois, raconte Magalhães, que parlant à des lettrés de la religion chrétienne et des sciences de l'Europe, ils me demandaient si nous avions leurs livres ; et comme je leur disais que non, ils me répliquaient tous surpris, incertains et scandalisés, si dans l'Europe vous n'avez pas nos livres et notre écriture, ainsi que vous l'avouez vous-mêmes, quelles lettres et quelles sciences pouvez-vous avoir ? » [3] Et il est vrai que cette ignorance faisait presque passer les missionnaires pour des décérébrés, les caractères chinois étant connus et communément employés jusqu'en Corée et au Việt Nam, et les classiques confucéens y étant étudiés avec la même ferveur qu'en Chine. Au XIXe siècle même, un voyageur anglais qui débarquait en Corée fit face à la grande répulsion que son ignorance du chinois écrit causa parmi les premiers fonctionnaires dont il fit la rencontre, lesquels s'étonnèrent, ainsi qu'il le rapporte, « de la profondeur de notre ignorance, étant probablement incapables de concevoir que le propriétaire d'un vaste navire puisse être illettré (*the depth of our ignorance, probably not conceiving it possible that the owner of such a dwelling should be unable to read or write*). [4]

Cette sorte d'ignorance était considérée comme une faute d'autant plus grande que la nation chinoise tenait le savoir écrit en très grande estime. Certains petits faits, à valeur anecdotique, le font aisément sentir, comme cette déclaration contenue dans plusieurs ouvrages de *règles pour la notation des mérites et démérites* (功過格 Gongguo ge), que c'est un sacrilège de lire un livre en ayant les mains sales. « L'estime qu'ils ont pour l'écriture passe jusqu'à la vénération, dit Semedo, ne

[1] Benjamin A. Elman, *Civil Examinations and Meritocracy in Late Imperial China*, 2013, p. 318.

[2] Alvaro Semedo, *Histoire universelle du grand royaume de la Chine*, 1645, p. 52.

[3] Gabriel de Magalhães, *Nouvelle relation de la Chine, etc.*, 1688, p. 78.

[4] Basil Hall, *Voyage to Loo-Choo, and other places in the Eastern Seas*, 1826, p. 84.

pouvant pas souffrir à terre un papier écrit, qu'ils ne l'amassent tout aussitôt ; et même dans les écoles il y a un lieu destiné pour le mettre, et après ils le brûlent, non point par superstition comme font les Turcs, mais seulement par respect qu'ils portent aux lettres. » [1] De ce point de vue, l'étude de la littérature philosophique chinoise était pour les Jésuites une nécessité première, déterminante pour la viabilité de la mission évangélique toute entière.

Dans leur présentation des philosophes chinois, les missionnaires jésuites firent une sélection, suivant la popularité des différents auteurs chez les lettrés leurs correspondants, selon leur compréhension des textes, et selon leurs propres principes. De ce point de vue leur préférence alla à Confucius, auquel ils donnèrent ce nom, car pour le monde chinois il s'appelle plus couramment Kong Zi (孔子). Ils donnèrent encore un nom latin à Mencius (孟子 Mengzi), quoique certains missionnaires usèrent de leur propre appellation, tel Foucquet, qui écrit Mentsa. [2] Les taoïstes, qui méritaient, peut-être plus que les autres, d'inspirer les libéraux du passé comme du futur, furent plus modestement traités, n'étant jamais cités sans critiques, leurs pratiques de sorcellerie et de magie répugnant fort aux bons Pères, qui les blâmaient, les qualifiant de corruptrices et d'idolâtres.

Des trois philosophies (三教 san jiao), les Jésuites accordèrent une forte préférence au confucianisme, quoique là encore sans utiliser ce terme — Kircher par exemple parle de la « secte des lettrés », laquelle, dit-il, « reconnaît pour son auteur un certain Confucius, qu'ils estiment être un prince philosophe. » [3] Confucius était présenté comme le porteur d'une philosophie puissante, dont la France pouvait à la rigueur faire usage. « Ces enseignements ne sont pas seulement bons pour les gens de la Chine, écrit un vulgarisateur, mais je suis persuadé qu'il y a peu de Français qui ne s'estimât fort sage et fort heureux s'il les pouvait réduire en pratique. » [4]

En 1667, la toute première publication des œuvres de Confucius en Europe se fit sous un jour on ne peut meilleur. Le Père Couplet, s'étant adressé au roi Louis XIV, en reçut une pension ; l'ouvrage lui-même fut publié avec une mention sans équivoque, indiquant sa réalisation sous les auspices de Louis le Grand (*jussu Ludovici Magni*) et avec le privilège du roi (*cum privilegio regis*). L'ouvrage sobrement intitulé *Confucius Sinarum Philosophus*, c'est-à-dire « Confucius, philosophe de la Chine », offrait une traduction latine qui le rendait lisible par l'Europe entière. Cette traduction latine devait initialement s'ac-

[1] Alvaro Semedo, *Histoire universelle du grand royaume de la Chine*, 1645, p. 50.

[2] Lettre de Foucquet à son beau-frère, 6 octobre 1699 ; *Lettres de Chine à sa famille (1698-1721)*, 2019, p. 37.

[3] Athanase Kircher, *La Chine illustrée, etc.*, 1670, p. 176.

[4] Simon Foucher, *Lettre sur la morale de Confucius, philosophe de la Chine*, 1688, p. 4.

compagner du texte original chinois, mais aucune maison d'édition d'Europe n'étant alors capable de les produire, ils ne purent finalement trouver leur place. [1]

Dans cette publication, Confucius était porté aux nues. L'ouvrage le présentait d'emblée comme un philosophe (*philosophus*), sans conditions, et son ouvrage comme un traité philosophique, le titre de Lun yu (论语) étant rendu par *Ratiocinantium sermones* (discussions philosophiques)[2]. Au-delà de cette première audace, l'interprétation jésuitique de Confucius tendait à faire de lui un saint, le mot même, *sanctus*, étant employé complaisamment. [3] L'attribution était extrêmement maladroite, et elle causera un scandale durable, manifesté notamment en 1700 par la censure des *Nouveaux mémoires* de Le Comte, où l'on invoqua ce motif. On demandait de quelle sorte d'autorité ces missionnaires lointains pensaient bien avoir été dotés, pour attribuer ainsi la sainteté à un philosophe de la Chine sans l'accord exprès de l'Église ? Et quel drôle de saint ne faisait-il pas aussi, ce Confucius, lui qu'on disait digne de ce titre, quoiqu'il œuvra sans le secours de la sainte écriture et sans aucune connaissance du vrai Dieu ? Les libertins allaient faire grand usage de cette sainteté de Confucius, obtenue sans la lumière divine.

Devant le scandale, Du Halde dut plus tard se défendre et adopter une position plus prudente, se disant « bien éloigné de vouloir introduire en Europe des docteurs chinois pour y donner des leçons de vertu. La lumière de l'Évangile y brille dans tout son éclat, et développe à nos yeux d'une manière sensible, ce que toute la sagesse humaine n'a jamais pu qu'entrevoir. Dans ce que les sages de la Chine, ainsi que les philosophes de l'Antiquité, ont dit de louable, ils ont suivi les lumières de la raison, et en les suivant, ils ont eu quelques semences, et une légère participation de la vérité ; au lieu que les Chrétiens connaissent la vérité même, la raison souveraine, et la sagesse subsistante de Dieu. Toute sagesse humaine n'est que folie, si elle ne conduit pas à J.-C. Il n'y a que nos livres saints où sa doctrine est renfermée, qui portent le caractère de la divinité, et c'est à cette doctrine céleste que tout homme qui ne veut pas s'égarer dans de vains raisonnements, doit s'attacher inviolablement comme aux pures sources de la vérité. »[4] La controverse n'en était pas arrêtée pour autant, et ce d'autant que parallèlement à cet effort accommodant, Confucius continuait à être présenté comme le porteur d'une philosophie supérieure à bien des bons esprits de la France. Un vulgarisateur

[1] Thierry Meynard, S. J., *The Jesuit Reading of Confucius. The First Complete Translation of the Lunyu (1687) published in the West*, 2015, p. 53.

[2] Philippe Couplet, *Confucius Sinarum philosophus*, etc., 1687, p. 1.

[3] *Ibid.*, p. 54.

[4] Jean-Baptiste Du Halde, *Description de la Chine*, 1735, vol. I, préface, p. xxiii-xxiv.

clame par exemple, sur le fondement du Confucius latin, qu'il n'y a « rien de faux dans ses raisonnements, rien d'extrême, nulle de ces subtilités épouvantables qu'on voit dans les traités de la morale de la plupart des métaphysiciens d'aujourd'hui », la dernière partie visant distinctement Malebranche, dont la *Recherche de la vérité* est citée en note. [1]

Afin qu'il ne trouble pas excessivement les consciences européennes, les Jésuites avaient pourtant eu soin de christianiser et d'européaniser quelque peu les paroles de Confucius. Leur traduction faisait un usage caché, assez curieux du reste, de références littéraires classiques : de Virgile (*Énéide*, II, 780)[2], de Cicéron (*Tusculanarum disputationum*, IV, xiii)[3], de Plaute (*Poenulus*)[4] ou d'Horace (*Odes*, III, iii)[5]. Celles-ci, peut-être, étaient purement littéraires ; d'autres cependant engageaient à une lecture particulière de Confucius, qui le grandissait. Ainsi il fut dit que ce sage chinois attirait de larges foules de curieux qui venaient à lui (*Loci incolæ cùm fortè confluerent turmatim Confucii spectandi gratiâ*)[6], un passage qui tendait à rappeler le Christ, et qui s'éloignait de tous les originaux chinois connus. Ailleurs la traduction paraphrasait arbitrairement Saint-Paul (Corinthiens, 9:19)[7], dans un souhait de tracer un parallèle entre la situation chinoise et le message biblique.

Toutefois, certains points de doctrine ne paraissaient pas pouvoir être conciliés. Par exemple, quoique l'Évangile enseignât d'aimer jusqu'à son ennemi, Confucius n'y prétendait pas et s'y refusait distinctement.[8] Or, au lieu de forcer Confucius à parler comme eux, certains firent choix de réévaluer la Bible et de réinterpréter le message du Christ, afin de le mettre en adéquation avec l'enseignement du sage chinois. « Ordinairement, écrit ainsi l'auteur de *La Morale de Confucius* (1688), on outre le devoir de l'amour des ennemis que Jésus-Christ recommande tant dans son Évangile. Ce devoir est assez difficile à remplir dans sa juste étendue, sans qu'on le rendre encore plus difficile, ou plutôt impossible à pratiquer, et capable de jeter dans le désespoir, ou de faire tomber dans un entier relâchement. »[9] Et de là il ouvre une digression pour tenter de prouver que sur ce point précis le sens profond de l'Évangile n'est pas celui qu'on lui prête couramment. Si des Chrétiens sincères prennent de telles libertés, que peut-on

[1] *La Morale de Confucius, philosophe de la Chine*, 1688, avertissement non paginé.
[2] Philippe Couplet, *Confucius Sinarum philosophus*, etc., 1687, p. 22.
[3] *Ibid.*, p. 32.
[4] *Ibid.*, p. 32.
[5] *Ibid.*, p. 108.
[6] *Ibid.*, p. 92.
[7] *Ibid.*, p. 137.
[8] *Ibid.*, p. 132.
[9] *La Morale de Confucius, philosophe de la Chine*, 1688, avertissement non paginé.

attendre des libertins qui liront Confucius ? Quelles aises ne prendront-ils pas ?

Les libertins ne furent pas seuls à en tirer des fruits. Les leçons pour le philosophe politique et pour l'économiste étaient aussi légion. Au-delà d'une morale admirable, toute centrée sur la vertu, apparaissait chez ce Confucius une éthique de gouvernement, une philosophie politique même, qui par-delà les distinctions de courants se trouvait associée au *wu wei* (无为) promu par les taoïstes. Interrogé sur la pratique du gouvernement, Confucius promouvait en effet l'action passive. On lit dans les *Entretiens* (论语 Lunyu) ce passage crucial :

子曰：无为而治者，其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。	*Confucius* ait: Nihil agens & tamen imperans nonne is fuit *Xun*? Hic quid agebat? Totus spirans virtutem rectà austrum spectabat (*Quo situ Imperatores ac Magistratus hîc jus dicunt*) & aliud nil agebat: Omnia scilicet cursu suo, quem optimum tenebant, ire sinens. [1]	Confucius dit : Gouverner sans agir, n'est-ce pas ce que fit Shun ? Respirant pleinement l'esprit de la vertu, il fit face au sud (*c'est la position que prennent les empereurs et les magistrats lorsqu'ils exercent la justice*) et ne fit rien d'autre. Il permit à toute chose de suivre son cours et d'atteindre son plein développement.

Un éminent sinologue, spécialiste de ces questions, rappelle au surplus, au sujet de cette courte citation, que « ce n'est pas là un passage extraordinaire qui ne représenterait pas le message porté par les *Entretiens*. Au contraire, on peut le considérer comme le résumé de la position confucéenne sur la question du gouvernement. » [2] Pour l'Europe, ce message ouvrait des perspectives théoriques audacieuses et plusieurs auteurs, qui utilisent le propos directement, nous prouvent qu'à l'évidence le passage fut remarqué. [3]

On pourrait faire remarquer encore que le texte latin introduisait pour la première fois la pensée individualiste de Yang Zhu (杨朱), opposé couramment à Mozi (墨子), le partisan de l'amour universel. De lui il était dit :

Prioris error hic erat: Satis superque esse sibi suarum cuique rerum curam, alienis haudquaquam implicari opor-	L'erreur que cet hérétique commettait, est qu'il recommandait aux hommes de ne donner du soin qu'à leurs propres affaires et de négliger conséquemment celles des

[1] Philippe Couplet, *Confucius Sinarum philosophus*, etc., 1687, p. 112.

[2] Roger T. Ames, *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*, 1994, p. 28.

[3] Étienne de Silhouette, *Idée générale du gouvernement et de la morale des Chinois*, 1731, p.36.

tere; adeoque nec in Rempublicam, nec in Principem et Magistratus, nec in parentes ipsos quidquam vel studii, vel operae, vel facultatum conferri. [1]

autres. Il défendait qu'on fasse un quelconque effort, qu'on entreprenne un quelconque travail ou qu'on emploie un quelconque talent au service de la communauté, du souverain, des magistrats ou de la famille.

Ces quelques mots ne prêtaient pas encore à grande conséquence, mais ils participaient à transmettre l'idée d'une philosophie chinoise audacieuse et libre. Toute la philosophie de Confucius, d'ailleurs, subirait des lectures diverses. Le Confucius de Couplet ne serait plus tout à fait celui dont Voltaire parlera en style emphatique, et dont il dira : « Je n'aime de tous les gens de mon espèce que Confucius, aussi j'ai son portrait dans mon oratoire, et je le révère comme je dois. » [2]

On ne peut donc pas dire que les Jésuites aient marqué un désintérêt profond pour la philosophie des Chinois. Cependant, ce fut leur propre doctrine qu'ils tâchèrent surtout de populariser, étant toujours peu avides d'apprendre des autres comment le monde devait être compris. Dans la balance des échanges intellectuels, ces missionnaires auraient fort voulu un solde en leur faveur : on sait qu'ils n'ont pas réussi.

Ils ne cessèrent, à dire vrai, de prendre leurs aises et de lire les ouvrages des savants chinois d'après le prisme de leur propre philosophie. Ainsi, lorsqu'ils découvrirent que Confucius avait parlé du Ciel (天 tian), ils l'interprétèrent comme marquant sa connaissance d'un Seigneur du Ciel, c'est-à-dire du Dieu tel qu'ils l'entendaient. Quand ils lurent encore que Confucius prévoyait l'apparition d'un saint envoyé du Ciel, qui apparaîtrait en Occident, ils n'eurent pas de peine pour conclure. « On pourrait peut-être encore regarder Confucius, dit Foucher, comme une espèce de prophète, qui a prédit la venue du Messie : car il disait que le Saint envoyé du Ciel, viendrait dans l'Occident ; et il se trouve que la Judée est occidentale à l'égard de la Chine. » [3] Similairement, lorsqu'ils lurent qu'il ne prétendait pas inventer, mais plutôt raffermir les enseignements des anciens, ils bondirent aussitôt pour rattacher ses maximes aux leurs. « Confucius de qui on les a tirées a vécu cinq cent ans avant la naissance temporelle de Jésus-Christ, et ce sage chinois disait les avoir reçues des anciens comme par tradition : de sorte que l'on pourrait non seulement les rapporter à Noé (un de ses fils s'étant établi dans l'Orient) mais encore aux patriarches avant le déluge ; et enfin au premier homme,

[1] Philippe Couplet, *Confucius Sinarum philosophus*, etc., 1687, p. 16.

[2] *Correspondance de Voltaire*, éd. Besterman, D 8765 ; *Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, t. 105, 1971, p. 150.

[3] Simon Foucher, *Lettre sur la morale de Confucius, philosophe de la Chine*, 1688, p. 28.

pour ne pas dire à Dieu même qui est le père de toutes les lumières. »[1] Tous n'auront pas leur bonne volonté ici fort accommodante.

Quoique curieux et parfois honnêtes, les missionnaires jésuites étaient animés par une ambition unique, la promotion du christianisme. « Toute ma prétention dans mes voyages, dit Alexandre de Rhodes, a été la gloire de Jésus-Christ, qui est mon bon capitaine, et le gain des âmes qui sont sa conquête. Je n'ai voyagé ni pour être riche, ni pour être savant, ni pour me divertir. »[2] Et en effet ce bon Père, qui de Chine poussa jusqu'au Việt Nam, où il participa au développement de la langue nationale, quốc ngữ (國語), — service dont au passage il fut fort mal payé, car d'abord condamné à mort, il fut ensuite banni à vie, et c'est à Macao qu'il composa son dictionnaire latin-viêtnamien[3] — ce bon Père ne poursuivit jamais que la plus grande gloire du christianisme. En 1651, les deux premiers ouvrages publiés en quốc ngữ furent en effet, d'abord son *Từ điển Việt–Bồ–La* ou *Dictionarium Annamiticum Lusitanum et Latinum* (1651), c'est-à-dire dictionnaire en viêtnamien, portugais et latin ; et ensuite, la même année, son *Catéchisme, pour se faire baptiser en huit jours* (*Cathechismus pro iis, qui volunt suscipere baptismum in octo dies diuisus*), un ouvrage dans les deux langues, latin à gauche (*Cathechismus in octo dies diuisus*) et viêtnamien à droite (*Phép giảng tám ngày*).

L'affaire de convertir les Chinois au christianisme s'avéra toutefois assez difficile, pour des raisons qui sont intéressantes à retracer, car en leur temps elles firent voir aux Européens ce qu'une nation éclairée trouvait à répondre aux dogmes de leur religion commune. Elles formèrent un arsenal avec lequel les philosophes des Lumières partirent à l'assaut de la vieille société.

Avec peine, mais une honnêteté très recommandable, les missionnaires racontaient platement comment leur propagande se trouvait fort peu goûtée. Tous affirmaient, d'ailleurs, avoir d'abord été accueillis avec les plus grands ménagements. La tradition chinoise le voulait : le *Shang Shu* (尚书), plus connu sous le nom de *Chou King* ou *Classique des documents* (书经 Shu jing), appelle à bien traiter ceux qui viennent de loin (柔远能迩，惇德允元)[4] et Confucius demande en ouverture de ses *Entretiens* (论语 Lunyu) : n'est-ce pas un grand bonheur de recevoir des amis qui viennent de loin ? (有朋自远方来，不亦乐乎？)[5] Cependant l'ouverture et l'hospitalité ne faisaient pas les

[1] *Ibid.*, p. 2.

[2] *Divers voyages et missions du P. A. de Rhodes en la Chine et autres royaumes*, 1654, p. 3.

[3] Nicole Louis-Hénard, *Des épices, de la foi, à l'écriture Quoc-Ngu. Essai sur la romanisation des idéogrammes sino-viêtnamiens de 1494 à 1945*, 2014, p. 13.

[4] 《尚書》舜典 : Shang Shu, Shundian,

[5] 孔子《论语》: Kongzi, Lunyu, 1 ; *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, 2009, p. 35.

conversions. « Au commencement, raconte Foucquet, la curiosité attire les Chinois qui veulent voir un étranger dont la physionomie, l'air, les manières leur paraissent une rareté. Mais quand cette curiosité est satisfaite il y en a peu qui reviennent »[1]. De même Matteo Ricci, qui liste quelques-unes des raisons qui attirent à lui certains Chinois, ne place la religion qu'en dernier. « À la vérité, ceux qui viennent pour cela sont les moins nombreux. » (*A parlare il vero, sono gli più puochi*). [2] Et il avouait en outre qu'après 14 ou 15 ans de mission, le nombre des baptisés n'avait pas dépassé la centaine (*in quattordici o quindici anni, non passano molto più del numero di cento*)[3].

Véhiculé à l'oral, le travail missionnaire était infructueux. « Nous parlons à des gens qui n'entendent guère ce qu'on leur dit » raconte Fouquet. [4] Les plus savants des missionnaires firent donc des livres en chinois, et Ricci dira du sien : « j'ai fort bien réussi » (*mi riuscì assai bene*)[5]. Cependant les résultats demeurèrent extrêmement médiocres. Plus tard on essaya les images ; mais d'abord les tableaux de nus faisaient un effet détestable. « Les Chinois ont sur ces choses une pudeur extérieur qui va à l'excès, témoigne Foucquet. Ils ont de la peine à voir des pieds nus. » [6] Ensuite certaines innovations étaient la source de confusions. Ainsi, quand Matteo Ricci crut bon d'afficher dans une chapelle un tableau de la Vierge, les Chinois qui le virent se troublèrent et allèrent de porte en porte dire que le Dieu des Chrétiens était une femme (*i cinesi si erano convinti che il dio degli stranieri fosse una donna*). [7]

La déception fut bien amère pour ces missionnaires, qui s'étaient d'abord imaginé sereinement que si des peuplades barbares de l'Amérique peinaient à comprendre les beautés de la foi, la plus élaborée des civilisations allait en revanche se rendre naturellement à la raison du christianisme. Cependant les Chinois n'y entendaient rien. Xu Fenshu (续焚书) affirme même que depuis trois ans qu'il connaît Matteo Ricci, il ne comprend toujours pas la raison de sa présence en Chine. [8]

[1] Lettre de Foucquet à sa mère, 14 octobre 1705 ; *Lettres de Chine à sa famille (1698-1721)*, 2019, p. 146.

[2] Lettre à Claudio Acquaviva, 4 novembre 1595 ; Matteo Ricci, *Lettere*, 2001, p. 317.

[3] Lettre à Girolamo Costa, 15 octobre 1596 ; Matteo Ricci, *Lettere*, 2001, p. 419.

[4] Lettre de Foucquet à sa mère, 14 octobre 1705 ; *Lettres de Chine à sa famille (1698-1721)*, 2019, p. 147.

[5] Lettre à Giulio et Girolamo Alaleoni, 26 juillet 1605 ; Matteo Ricci, *Lettere*, 2001, p. 419.

[6] Lettre de Foucquet à sa mère, 11 janvier 1700 ; *Lettres de Chine à sa famille (1698-1721)*, 2019, p. 40.

[7] Pasquale d'Elia, *Fonti Ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)*, vol. I, p. 193-194.

[8] 李贽, 《续焚书》 : Li Zhi, Xu fenshu — éd. Zhonghua Shuju, 1975, p. 35.

Les idées chinoises elles-mêmes semblaient opposer un rempart infranchissable à la diffusion des dogmes, des miracles et des mystères de la religion chrétienne.

Les Chinois, d'abord, refusaient de croire à des dogmes déraisonnables. Quand on leur présentait la chronologie biblique, aussi précise que fantastique, tous ces peuples répugnaient à y accorder un quelconque crédit. Les Jésuites eux-mêmes, il faut l'avouer, y trouvaient de l'embarras. « Les Chinois, écrit un peu légèrement Le Comte, sont si anciens dans le monde qu'il en est de leur origine comme de ces grands fleuves dont on ne peut presque découvrir la source. Il faut pour cela remonter plus loin que toutes nos histoires profanes ; et le temps même qui nous est marqué par la Vulgate [2348 ans] n'est pas trop long pour justifier leur chronologie. »[1] Les Chinois répugnaient à croire que l'histoire du monde soit de date si récente. Au début du VIIIe siècle, le moine Yixing (一行) avait donné à l'univers 96,9 millions d'années. [2] Nicolaas Witsen marquait aussi ce témoignage sur la Corée sinisée, que les populations y tenaient également pour certain que la terre avait des milliers d'années d'existence (*zy reekenen de waereld veel duizende Jaren oud te zijn*). [3]

Les Chinois ne trouvaient pas raisonnable d'accorder de la créance à ces mythes chrétiens invérifiables, que des barbares d'Occident venaient professer pour la première fois. « Vous venez de l'extrémité du monde nous prêcher une nouvelle loi, contraire à la nature, élevée au-dessus de la raison, leur déclare l'Empereur Kangxi ; est-il juste que nous vous croyions sur votre parole ? »[4] Sans s'imaginer ce que de tels propos pourraient produire sur les consciences européennes, Le Comte les consignait naïvement dans son ouvrage, et ils furent ensuite repris par les journaux. [5] Les dogmes invérifiables, qui devaient être crus sans question, apparaissaient comme un déni de la raison. [6] Un cousin de l'Empereur, qui avait eu assez de largesse d'esprit pour faire lecture des premiers ouvrages chrétiens rédigés en chinois, déclara d'abord avoir été séduit par la belle morale : « mais quand je vins à l'endroit où l'on enseigne que le fils de Dieu s'est fait homme, continue-t-il, je fus surpris que des personnes d'ailleurs si éclairées eussent mêlé à tant de vérités une doctrine qui me paraissait si peu vraisemblable et qui choquait ma raison. Plus j'y réfléchissais, plus je trouvais

[1] Louis Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 1697, t. I, 205.

[2] Joseph Needham, *Science and civilisation in China*, vol. III : Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth, 1959, p. 120.

[3] Nicolaas Witsen, *Noord en Oost Tartarye, etc.*, 1705, t. I, p. 57.

[4] Louis Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 1697, vol. II, p. 266.

[5] *Journal des savants*, 28 janvier 1697.

[6] 许大受,《佐闢》: Xu Dashou, Zuopi, 23 a.

de résistance dans mon esprit sur cet article »[1]. Ce propos, encore une fois, s'imprime nonchalamment dans les *Lettres édifiantes et curieuses*, l'une des sources les plus lues sur la Chine au siècle des Lumières.

À force d'échecs, les Jésuites reconnaissaient là une barrière infranchissable. « Quand il s'agit de prêcher aux grands et aux lettrés de cette nation, dira Parennin, on ne réussit pas d'ordinaire en débutant par les mystères de notre sainte religion : les uns leur paraissent obscurs, les autres incroyables. »[2] Lorsqu'ils s'aventuraient sur ce terrain, ils en étaient quittes pour quelques impiétés. Ainsi, l'exposé historique de la vie de Marie et de la conception de Jésus-Christ en étonnaient plus d'un. « Qu'elle ait été vierge ou non, qui l'a jamais vraiment vérifié ? » demanda insolemment un critique[3], dans un livre que les Jésuites achetèrent avidement pour le brûler[4]. « N'est-ce pas à se tenir les côtes et à pouffer de rire » raillait un autre, après avoir exposé certaines des conceptions chrétiennes. [5]

De ces dénonciations naïves et honnêtes, à la mise en procès du christianisme par les libertins et les esprits forts, il n'y avait bien entendu qu'un pas. Voltaire par exemple s'amuse de ces critiques chinoises, les reprend et les tourne à sa main, dans plusieurs écrits de circonstance. Ainsi dans un dialogue qu'il conçoit entre l'empereur de la Chine et un Père jésuite, il joue de cette incrédulité chinoise pour appuyer sur le peu de valeur des mythes chrétiens. « Quoi ! elle était pucelle, et elle avait des enfants ! » s'étonne ainsi l'Empereur. « Vraiment oui, répond le Père. C'est là le bon de l'affaire : ce fut Dieu qui fit un enfant à cette fille. — Je ne vous entends point. Vous me disiez tout à l'heure qu'elle était mère de Dieu. Dieu coucha donc avec sa mère pour naître ensuite d'elle ? »[6] La Chine, vantée pour ses lumières, permettaient des critiques virulentes et qui touchaient juste.

Les Jésuites se sentaient pourtant si supérieurs, confortablement appuyés sur leur vérité révélée. Ricci, qui venait pour promouvoir une religion fondée sur les dogmes et les croyances, n'apercevait pas même la contradiction de se présenter comme le porteur d'un savoir authentique, et dans sa préface à la première traduction chinoise des *Principes* d'Euclide, il dit textuellement que sa patrie est en Extrême-Occident et que « toute éloignée soit-elle, elle est de beaucoup supé-

[1] Lettre du P. Parennin, 20 août 1724 ; *Lettres édifiantes et curieuses écrites des Missions Étrangères, par quelques missionnaires de la Société de Jésus*, t. XVII, 1726, p. 15.

[2] Lettre du P. Parennin, 28 septembre 1735 ; *Lettres édifiantes et curieuses, etc.*, t. XXIV, 1739, p. 22.

[3] 楊光先,《不得已》: Yang Guangxian, Budeyi, 1665 —《天主教东传文献续编》(Suite des documents sur le catholicisme en Asie), 1965, vol. III, p. 1111.

[4] Jacques Gernet, *Chine et christianisme. La première confrontation*, 1991, p. 23.

[5] 许大受,《佐闢》: Xu Dashou, Zuopi, 13 b.

[6] *Relation du bannissement des Jésuites de la Chine par l'auteur du Compère Mathieu*, 1768 ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 67, p. 105.

rieure aux autres par la méthode analytique avec laquelle elle affronte l'étude des phénomènes de la nature. Dans mon pays les sages n'acceptent que ce qui est prouvé par la raison. » [1]

Cependant les Chinois ne se laisseraient pas aisément vaincre, ou convaincre, par les dogmes chrétiens, et peu s'abaissaient finalement aux pratiques curieuses des adorateurs du Seigneur du Ciel. Je donnerai ici quelques-uns de leurs jugements dans leur saveur originale. « Lorsqu'ils aspergent quelqu'un avec de l'eau, ils disent que c'est de l'eau sacrée, et lorsqu'ils l'enduisent d'huile, ils disent que l'huile est sacrée » note par exemple un critique (洒之以水曰 "洒圣水", 擦以油曰 "擦圣油")[2]. L'eucharistie était pareillement incomprise : « ils disent que boire du vin, c'est boire le sang du Maître du Ciel ; que manger de la farine, c'est manger le corps du Maître du Ciel », dit un autre. (食酒为食天主之血，食面为食天主之肉)[3] Et il conclut : « Tout cela est-il crédible ? N'est-ce pas parfaitement absurde ? » (此皆诬妄之极, 而谓可信乎？) [4] Voltaire, ici encore, est attentif à cette difficulté chinoise d'accepter la logique de l'eucharistie, et il fait dire à son Empereur chinois, dans un dialogue satirique : « Comment, mort de ma vie ! vous mangez votre dieu, vous autres ? » [5]

Ce « Yesu » (耶稣) des Chrétiens indisposait aussi. Ici je donnerais la traduction d'un morceau un peu complet, qui fera bien voir le ton insolent des critiques chinois, à une époque où l'on ne plaisante pas, en Europe, avec le catholicisme, et où l'on brûle encore les hérétiques.

乃彼夷自刻《天主教解要略》，明言天主生于汉哀帝某年，其名曰耶稣，其母亚利玛，是西洋一胡耳。又曰被恶官将十字枷钉死，是胡之以罪死者耳。焉有罪胡而可名天主者乎？甚至辨疏内，明言天主降生西国，其矫诬无礼，敢于欺诳天听，岂谓

Ces Barbares ont imprimé un *Abrégé de la doctrine du Maître du Ciel* où ils affirment expressément que le Maître du Ciel est né telle année du règne de l'empereur Ai des Hans, que son nom est Yesu et que sa mère s'appelait Yalima. Ce n'est donc qu'un Barbare des mers d'Occident. Ils soutiennent aussi qu'il est mort cloué par de mauvais fonctionnaires sur un échafaudage en forme de caractère dix [en chinois le chiffre dix s'écrit 十 (shi)]. Ce n'est donc qu'un condamné à mort barbare. Comment pourrait-on appeler Maître du Ciel un Barbare supplicié ? Dans leur adresse justificative ils vont jusqu'à écrire distinctement que le Maître du Ciel est descendu naître dans un royaume d'Occident. Voilà une manière de se

[1] 利玛窦, 徐光启,《欽定四庫全書》: Matteo Ricci & Guangqi Xu, Qinding si ku quanshu, 1611, préface.

[2]《拿获邪党后告示》—《耶稣会文献汇编》(Collection de documents relatifs aux Jésuites de Chine), 213.

[3] 谢宫花,《历法论》: Xie Gonghua, Lifa lun — 破邪集 (Poxie ji), vol. VI, 23 a.

[4] *Ibid.*

[5] *Relation du bannissement des Jésuites de la Chine par l'auteur du Compère Mathieu*, 1768 ; Œuvres complètes, Oxford, t. 67, p. 113.

我中国无一人觉其诈耶？[1]	moquer du monde. Comment peuvent-ils imaginer que, dans notre Chine, personne ne s'apercevra de leur supercherie ?

« Un Dieu charpentier ! Un Dieu né d'une femme ! Tout ce que vous me dites est admirable » raille similairement Voltaire, en mettant des mots plein de fiel dans la bouche de son Empereur de la Chine. [2] Que la religion chrétienne apparaisse comme impensable, au sens propre, à la nation qui apparaît intellectuellement comme la plus avancée, n'était bien sûr pas un argument négligeable, ni pour lui, ni pour le public.

En Chine, on se demandait aussi pourquoi ces religieux, qui parlaient tant de l'autre monde, ne se préoccupaient pas davantage de bien vivre dans le présent. Aux missionnaires résidant à proximité du palais, Kangxi envoya un jour des eunuques portant ce message : « Est-il possible que vous soyez toujours occupés d'un monde où vous n'êtes pas encore et que vous comptiez pour rien celui où vous vivez présentement ? Croyez-moi, chaque chose a son temps : usez mieux de ce que le Ciel vous met entre les mains et remettez après la vie tous ces soins qui ne sont bons que pour les morts. »[3] Ces propos, cités complaisamment par Le Comte, sont repris dans la *Description de la Chine* de Du Halde[4], et Voltaire, qui a annoté le passage[5], n'eut pas de peine à l'utiliser pour le succès de sa cause. [6]

Les Jésuites étaient surpris de voir que les lettrés, quoique fort savants et fort sages, ne s'occupaient pas du tout de l'autre vie. « Ils n'attendent ni paradis ni enfer, ni châtiment ni récompense en l'autre vie, parce que, comme ils croient que tout s'anéantit, ils ne craignent ni n'espèrent rien. »[7] Ils avaient espéré trouver en Chine la religion plus solidement enracinée que partout ailleurs, et ils déchantaient.

Ils durent aussi se faire à l'idée que les populations tenaient à la liberté religieuse et étaient tout à fait réfractaires au sectarisme de leur religion. À eux, porteurs d'un dogme, l'ouverture d'esprit et la tolérance qu'on manifestait à leur égard leur paraissaient un manque de fermeté, une faiblesse. « Ils ne tiennent absolument pas à leurs sectes »

[1] 《拿获邪党后告示》 : Nahuo xie dang hou gaoshi (1616) — 破邪集 (Poxie ji), vol. II, 22 a-b.

[2] *Relation du bannissement des Jésuites de la Chine par l'auteur du Compère Mathieu*, 1768 ; Œuvres complètes, Oxford, t. 67, p. 105.

[3] Louis Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 1697, vol. II, p. 323.

[4] Jean-Baptiste Du Halde, *Description de la Chine*, 1735, vol. I, p. 107.

[5] *Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, vol. 138 : Corpus des notes marginales, t. 3. 2010, p. 283.

[6] *Lettres chinoises, indiennes et tartares,* 1776 : *Œuvres complètes*, Oxford, t. 77B, p. 157.

[7] Nicolò Longobardi, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, 1701, p. 77.

(*non tengono affatto a loro sette*) écrit Ruggieri dans une lettre de 1581[1], et Ricci note similairement que « les Chinois n'ont aucune foi dans leurs idoles » (*i Cini non habbino nissun credito ai loro idoli*)[2]. « Accoutumés à la rigueur des dogmes et à la fermeté des croyances, écrit Jacques Gernet, les missionnaires ont été choqués de trouver chez les lettrés chinois une certaine indifférence et une absence de conviction dans les sentiments religieux. » [3] À vrai dire les premiers colons français au Việt Nam s'y firent encore prendre, à la fin du XIXe siècle. « Si le roi le leur demandait, ils changeraient de religion vingt fois par jour » écrit platement un auteur, dans un livre pourtant intitulé *La Cochinchine religieuse*. [4] D'autres paraissent surpris du fait qu'« en général, on peut croire, adorer et pratiquer ce que l'on veut »[5], ou s'ils le comprennent, ils en tirent aussitôt une sorte de leçon philosophique, comme si la chose, au fond, n'était pas naturelle : « l'Annamite — remarquez bien cela — ne vous questionnera pas au sujet de votre religion. À ses yeux, les croyances sont choses qui regardent chacun de nous, en son particulier, et qui, à ce titre, sont fort respectables ; il suffit qu'elles ne prétendent pas à se substituer aux principes sociaux, qui sont, eux, choses d'intérêt général, que chacun a le droit et le devoir de défendre. Ainsi, le dernier des Annamites, le plus misérable *coolie*, qui souvent est superstitieux, qui tire son chapeau devant les génies qu'on invoque aux carrefours, est arrivé depuis trois mille ans à la tolérance. » [6]

Les Jésuites goûtaient peu la tolérance et en outre le prouvèrent, car d'abord les bouddhistes qu'ils venaient concurrencer ne leur en tinrent pas rigueur et les accueillirent plutôt chaleureusement. « Lors des premiers contacts, raconte Jacques Gernet, les bonzes montrèrent qu'ils n'auraient pas demandé mieux que de s'entendre avec les moines étrangers. Michele Ruggieri, Matteo Ricci et Antonio Almeida, tonsurés et portant le froc des bonzes, avaient été reçus à bras ouverts par ceux auxquels ils s'étaient ingéniés à ressembler et qui croyaient voir en eux une sorte de coreligionnaires. »[7] Cependant très vite les Jésuites les rabrouèrent. « Il faut que les nôtres, marque Nicolas Trigault, fuient autant qu'ils peuvent toute fréquentation avec cette

[1] Lettre de Michele Ruggieri au P. Mercuriano, 12 novembre 1581 ; Tacchi Venturi, *Opere storiche del P. Matteo Ricci*, 1913, vol. II, p. 403.

[2] Lettre de Matteo Ricci à Martino de Fornari, 13 février 1583 ; Matteo Ricci, *Lettere*, 2001, p. 46.

[3] Jacques Gernet, *Chine et christianisme. La première confrontation*, 1991, p. 91.

[4] Louis-Eugène Louvet, *La Cochinchine religieuse*, 1885, vol. I, p. 181.

[5] Jules Silvestre, *L'Empire d'Annam et le peuple annamite*, 1889, p. 149.

[6] Jules Boissière, *L'Indo-Chine avec les Français*, sans date (vers 1910), p. 55-56.

[7] Jacques Gernet, *Chine et christianisme. La première confrontation*, 1991, p. 102.

race infâme. » [1] L'entente était impossible, et l'on sait d'ailleurs que les compromis les plus minimes causèrent plus tard des tempêtes.

Le terrain chinois, au fond, n'était guère propice. Afin de provoquer tout de même des conversions, les missionnaires jésuites eurent fréquemment recours à quelques méthodes plus ou moins honnêtes. Dès qu'ils notaient chez les lettrés ou dans le peuple une pratique ou une opinion qui paraissait avoir de la ressemblance avec l'un des principes du catholicisme, ils s'en servaient, eux-mêmes plus ou moins convaincus de la justesse de cette similarité, et ils se vantaient ensuite de ces succès. « J'ai remarqué parmi eux une coutume, raconte par exemple le Père De Rhodes. Aussitôt que les enfants sont nés, j'ai vu souvent que les parents marquent sur le front une croix avec du charbon et de l'encre ; je leur demandais à quoi cela servait à l'enfant, et pourquoi ils faisaient cette peinture sur le front. Cela, me disaient-ils, c'est pour chasser le démon et l'empêcher de nuire à l'enfant. J'ajoutais incontinent : Mais pourquoi cela pourrait-il faire peur aux diables, qui sont des esprits ? Ils m'avouaient qu'ils n'en savaient pas davantage ; mais je ne manquais pas de leur en découvrir le secret et leur enseigner la vertu de la sainte croix. Cela m'a servi bien souvent de moyen pour les convertir. » [2] Les Jésuites firent aussi usage de leurs connaissances médicales pour s'attirer les faveurs du peuple, qu'ils essayaient ensuite de conduire jusqu'à Dieu. « Une des choses qui peut le plus servir aux missionnaires en ce pays pour y introduire la religion, dit benoîtement Foucquet, sont les remèdes dont l'usage et l'application sont faciles. Je ne suis pas médecin comme vous savez, on s'est néanmoins adressé à moi plus d'une fois pour avoir ces remèdes. Le quelque peu d'onguent divin qu'on m'avait donné, quelques pâtes des pauvres qui m'étaient venues de Pékin, du quinquina que j'achetai à Emouy [厦门 Xiamen] quand j'y arrivai, tout cela m'a rendu de très bons services et fait même baptiser quelques personnes. » [3] À terme, ce mélange prolongé de science, de politique et de religion, dans le rapport franco-asiatique, donna naissance à des ambiguïtés qui se retrouvèrent encore au milieu du XIXe siècle, au début de la colonisation du Việt Nam. « Les Annamites se sont longtemps imaginé que tous les Français ressemblaient aux missionnaires, raconte l'un d'eux ; aux premiers jours de la conquête de la Basse-Cochinchine, on voyait des indigènes venir trouver des officiers, dire leurs ennuis ou leurs espérances, demander des secours comme ils

[1] Nicolas Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine*, 1616, p. 739.

[2] *Divers voyages et missions du P. A. de Rhodes en la Chine et autres royaumes*, 1654, p. 110.

[3] Lettre de Foucquet à sa sœur, 25 octobre 1702 ; *Lettres de Chine à sa famille (1698-1721)*, 2019, p. 91.

l'eussent fait à un prêtre ; des païens apportaient même leurs enfants à baptiser. » [1]

Les Chinois n'étaient pas opposés à la religion en général, ils en avaient eux-mêmes une conception, mais le christianisme en particulier les choquait : c'était une religion interventionniste qui contredisait leur philosophie. « C'est l'idée que le monde ait pu être créé par un Dieu qui a paru risible aux Chinois, témoigne Gernet. Sensibles au caractère spontané des phénomènes naturels, ils ne pouvaient imaginer l'action d'un agent extérieur là où de simples mécanismes naturels leur semblaient être à l'œuvre. » [2] Leurs maîtres intellectuels, en effet, disaient tout autre chose. « Le Ciel parle-t-il ? » demande Confucius, qui répond négativement[3] ; « non, le Ciel ne parle pas, enseigne similairement Mencius (孟子). Il manifeste son choix par les actions des personnes et par les évènements, rien de plus. » [4] Au contraire, les Jésuites parlaient d'un Dieu créateur, interventionniste. « Le Dieu des chrétiens, poursuit Gernet, est un Dieu interventionniste : il a créé le monde de son propre chef, il donne son âme à chaque homme, il se manifeste dans le cours des existences individuelles. Le Ciel des Chinois n'agit au contraire que de façon indirecte : son action est silencieuse, insensible et continue. » [5] Cela, les Jésuites ne le perçurent pas. Matteo Ricci, cherchant à défendre son christianisme, utilisa maladroitement des arguments qui trahissaient sa manière interventionniste de penser. « Tout État a un seigneur : comment serait-il possible que seul l'univers n'ait pas de seigneur ? » (邦国有主，天地独无主乎？) demandait-il en ouverture de son ouvrage sur *La vraie signification du Seigneur du Ciel* (天主实义 Tianzhu shiyi). Et plus loin il répétait :

楼台房屋不能自起，恒成于工匠之手。知此则识天地不能自成，定有所为制作者，即吾所谓天主也。	Une maison ne se construit pas d'elle-même ; elle est le résultat du travail des artisans. On en déduit facilement que l'univers n'apparaît pas par autocréation, mais suppose nécessairement un créateur, que nous appelons Seigneur du Ciel. [6]

C'était l'idée d'un Dieu interventionniste et fabricateur, conforme à la tradition intellectuelle occidentale. Les Chinois récusaient cette notion, lui préférant l'idée d'une organisation spontanée et d'un dynamisme naturel. C'était une énième leçon qu'ils donnaient.

[1] Adrien Launay, *Mgr Retord et le Tonkin catholique (1831-1858)*, 1893, p. 99-100.
[2] Jacques Gernet, *Chine et christianisme. La première confrontation*, 1991, p. 332.
[3] 孔子《论语》: Kongzi, Lunyu, XVII, 17 ; *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, 2009, p. 196.
[4] 《孟子》: Mengzi, V, A-5 ; *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, 2009, p. 438.
[5] Jacques Gernet, *Chine et christianisme. La première confrontation*, 1991, p. 264.
[6] *Ibid.*, p. 14.

CHAPITRE II. LA CHINE DES PHILOSOPHES.

L'apprentissage de la tolérance

Tel est le destin curieux et presque insidieux de cette nation modèle : présentée avec grâce par les esprits les plus dévots, elle sert d'arme privilégiée aux ennemis de la foi, et, de l'autre bout de la terre, elle se force un accès à des consciences qui ne demanderaient pas mieux que de s'emmurer. Sans doute les Jésuites se fourvoyèrent-ils, et l'opposition extrême entre leurs ambitions et leurs résultats pratiques n'est pas sans donner une idée peu flatteuse de leur discernement. Malgré eux et contre eux, leur autorité, invoquée par leurs adversaires, donnait aux débats une force d'autant plus grande.

La Chine pénétra dans le paysage intellectuel d'une manière fracassante. C'était un autre soi auquel il était loisible de se comparer et de se jauger, une altérité fondamentale qui permettait de se tâter et au besoin de se redéfinir. Ce miroir terrible, nul ne pouvait d'ailleurs le rejeter comme une curiosité, comme l'utopie ou l'amusement des fous ; nul non plus ne saurait le dédaigner tout à fait par manque de renseignements fiables. Car la masse des écrits qui participèrent, à partir du XVIe siècle, à former la connaissance de la Chine, était proprement surabondante, et elle provenait de sources diverses mais concordantes. Du Halde n'ignore pas la puissance de conviction que l'unanimité porte toujours avec elle, et il écrit, très confiant, que « quand des gens désintéressés, et d'ailleurs éclairés, écrivant en différents temps et de différents lieux du même empire, racontent les mêmes choses, dont ils sont témoins oculaires, comme s'ils les eussent concertées ensemble, il faudrait être déterminé à ne rien croire, pour ne se pas fier à leur témoignage. » [1] Telle était en effet, pour tout homme qui pensait, la puissance de conviction du modèle chinois.

Cependant, que de principes cette lointaine et exotique nation ne détruisait-elle pas ? Que de choses ne demandait-elle pas aux Européens d'abandonner et de rayer de leur inventaire, et quel choix, de ce point de vue, leur laissait-elle encore ? Je m'imagine ces hommes bienveillants, frappés par la puissance démonstrative des faits, déboussolés et comme vaincus, subir le type de force entraînante qui pousse les occupants d'un navire en détresse à passer leur cargaison par dessus bord. Car dans l'ouragan philosophique que la confrontation avec la Chine avait similairement fait naître, que pouvait-on

[1] Jean-Baptiste Du Halde, *Description de la Chine*, 1735, vol. I, p. viii-ix.

espérer sauver ? Tout, sans doute, ne pourrait l'être ; déjà la foi chrétienne vacillait et menaçait d'être emportée. La grande question devenait, pour citer les mots de Pascal : « Lequel est le plus croyable des deux : Moïse ou la Chine ? »[1] Lequel choisir : lequel conserver et lequel abandonner ? Comme s'il était entendu qu'il n'en devait demeurer qu'un.

Telle sera la grande lutte philosophique, le grand renversement des valeurs, des principes et des utopies, auquel conduira une plus grande familiarité avec ce contre-modèle invincible que représentait l'Empire chinois.

Retracer au fil des siècles cette influence philosophique du modèle chinois dans les différents auteurs, ou même dans ses différentes phases, mènerait trop loin et forcerait aussi à tirer plus de conjectures qu'il n'est souhaitable d'en insérer dans un ouvrage d'histoire. L'impact de la Chine sur l'opinion des masses serait une aventure plus titanesque encore, et je doute presque qu'elle puisse être jamais menée avec fruit. Dans l'histoire des doctrines même, les contraintes sont également nombreuses. Comment tirer au clair, pour ne prendre qu'un exemple, l'influence que les premières connaissances sur la Chine ont exercée sur l'œuvre de Rabelais ? Celui-ci, certainement, ne manque pas d'intégrer cette nation à l'intrigue de ses *Tiers Livre* et *Quart Livre* : le fils de Gargantua y part à la recherche d'une sorte d'oracle, une source de sagesse pure, prenant la forme d'une « dive bouteille », et il tourne les yeux précisément vers l'Asie, « veu », nous dit l'auteur dans sa langue, « que l'oracle de la dive Bacbuc estoit prés le Catay en Indie superieure »[2]. Voulait-il nous dire que la sagesse se trouvait en Asie ? La conjecture serait audacieuse ; cependant le *Gargantua* nous présentait déjà l'abbaye de Thélème, dont la règle unique, « Fay ce que vouldras », n'était pas sans rappeler le Catay de Marco Polo où « les Tartares n'ont souci de savoir quel Dieu est adoré dans leurs territoires », et où il est tenu pour maxime : « de votre âme vous pouvez faire ce qu'il vous plaît. »[3] Voici comme est malaisé le terrain des hypothèses, et je m'empresse de le quitter.

Plutôt que d'étudier l'un après l'autre chacun des philosophes français qui, du XVe au XVIIIe siècle, ont travaillé cette notion de la liberté humaine, et chez lesquels l'image de la Chine a pu exercer quelque influence, je me concentrerais sur quelques-unes des questions les plus décisives que la Chine a permis, très distinctement, de mieux penser, et notamment autour du thème de la tolérance religieuse, qui fut véritablement le grand combat de toute cette époque.

[1] Blaise Pascal, *Pensées*, Fragments ; éd. Pléiade, t. II, p. 819.

[2] Rabelais, *Quart Livre*, chap. I ; éd. Pléiade, 1994, p. 539.

[3] Marco Polo, *Le devisement du monde. Le livre des merveilles*, éd. La Découverte, 2011, p. 70.

Non certainement que j'espère par cette étude ainsi ramassée épuiser les questions que je ne fais que suggérer, ou rendre vaines les ambitions des plus habiles que moi qui s'en empareront plus tard : mais j'ambitionne peu, dans l'espoir de parvenir au succès.

Je finirais ici en notant en outre que ma recherche n'est pas conduite avec des conclusions tirées d'avance : j'examine l'influence de la Chine non en la postulant très grande et toujours décisive, mais je me pose honnêtement la question de sa portée : et si elle ne se trouve pas toujours telle que je le croyais, je le dirais.

Tolérance et diversité des coutumes

Le premier auteur majeur qui me paraît avoir fait de la Chine un emploi décisif dans l'histoire de la pensée philosophique française et européenne, est Montaigne, et je veux lui consacrer ici quelques lignes. En apparence il ne paraîtrait pas en mériter davantage, les mentions directes de la Chine étant chez lui assez peu nombreuses : nous verrons cependant qu'elles sont toutes extrêmement porteuses de sens.

Se rencontre d'abord chez Montaigne cette idée que la Chine, au fond, vaut mieux que l'Europe, et que notre connaissance si imparfaite du monde, en Occident, nous fait constamment fermer les yeux sur des modèles de société qui mériteraient pourtant de nous les dessiller. « Quand tout ce qui est venu par rapport du passé, jusques à nous, seroit vray, écrit Montaigne, et seroit sçeu par quelqu'un, ce seroit moins que rien, au prix de ce qui est ignoré. Et de cette mesme image du monde, qui coule pendant que nous y sommes, combien chetive et racourcie est la cognoissance des plus curieux ? Non seulement des evenemens particuliers, que fortune rend souvent exemplaires et poisans : mais de l'estat des grandes polices et nations, il nous en eschappe cent fois plus, qu'il n'en vient à nostre science. Nous nous escrions, du miracle de l'invention de nostre artillerie, de nostre impression : d'autres hommes, un autre bout du monde à la Chine, en jouyssoit mille ans auparavant. » [1] Je passe sur le fait avéré que les Chinois inventèrent l'imprimerie au VIIIe siècle, pour demander si l'exemple des peuples divers n'est pas au centre de la réflexion des *Essais* ? Et s'il l'est bien, ne voit-on pas la force que l'exemple de la Chine peut avoir exercé sur l'esprit de Montaigne ? Ceci est d'ailleurs encore rappelé dans un autre passage, qui fait le lien avec l'idée de la tolérance, fruit de la diversité des coutumes. Et ici le passage n'est pas moins crucial, car nous touchons, encore une fois, au cœur même des *Essais*. Montaigne nous y parle de « la Chine, duquel royaume la po-

[1] Montaigne, *Essais*, livre III, chap. vi ; éd. Pléiade, 2007, p. 952.

lice et les arts, sans commerce et cognoissance des nostres, surpassent nos exemples, en plusieurs parties d'excellence : et duquel l'histoire m'apprend, combien le monde est plus ample et plus divers, que ny les anciens, ny nous, ne penetrons... » [1]

Ce thème de la variété du monde et des coutumes, et de leur nécessaire mise en balance et tolérance réciproque, est majeur dans les *Essais*, comme chacun le sait, Montaigne revenant sans cesse à cette comparaison des valeurs et des usages, dans une entreprise comparative et aussi sociologique. « Je veux icy, prévient-il d'emblée, dans un passage important, entasser aucunes façons anciennes, que j'ay en memoire : les unes de mesme les nostres, les autres differentes : à fin qu'ayant en l'imagination cette continuelle variation des choses humaines, nous en ayons le jugement plus esclaircy et plus ferme. » [2] Le sens de cette entreprise était parfaitement clair : il s'agissait de prouver que les usages prenaient des formes variées à travers le monde ou dans le temps, et que conséquemment ce que chacun prendrait, environné des siens, pour la simple expression d'une normalité, ne serait jamais qu'une des couleurs du grand arc-en-ciel des possibles. « Ce qui est hors les gonds de la coustume, on le croid hors les gonds de la raison : Dieu sçait combien desraisonnablement le plus souvent »[3] clame Montaigne. Il convient ainsi de désabuser les partisans de chaque coutume, afin de les forcer à s'apercevoir qu'elle n'est pas reçue partout, et que sa valeur n'est que relative. Il s'agit de lutter contre la force des usages enracinés dans l'éducation, leur mère commune. « De vray, écrit Montaigne, parce que nous les humons avec le laict de nostre naissance, et que le visage du monde se presente en cet estat à nostre premiere veuë, il semble que nous soyons nais à la condition de suyvre ce train. Et les communes imaginations, que nous trouvons en credit autour de nous, et infuses en nostre ame par la semence de nos peres, il semble que ce soyent les generalles et naturelles. » [4] Ceci, l'exemple de la Chine le rend manifeste, comme l'auteur l'affirme lui-même.

Certainement, l'on a retenu surtout, de cette grande affaire pour Montaigne, l'exemple fameux des cannibales de l'Amérique : il est vrai que là comme ailleurs, l'*étranger* n'est pas *étrange*, et que Montaigne avouait courageusement sa foi, écrivant : « Je trouve qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté : sinon que chacun appelle barbarie, ce qui n'est pas de son usage. Comme de vray nous n'avons autre mire de la verité, et de la raison, que l'exemple et idée des opinions et usances du païs où nous

[1] *Essais*, liv. III, chap. xiii ; éd. Pléiade, p. 1118.
[2] *Essais*, I, xlix ; éd. Pléiade, p. 317.
[3] *Essais*, I, xxii ; éd. Pléiade, p. 119.
[4] *Ibid.*

sommes. Là est tousjours la parfaicte religion, la parfaicte police, parfaict et accomply usage de toutes choses. »[1] Le cas des tribus indiennes d'Amérique étonnait et désarmait les préjugés ; Montaigne arguait qu'elles ne sont pas barbares : mais combien ne devait pas aussi emporter la conviction, l'exemple d'une nation, non seulement diversement organisée, du tout au tout, que l'Europe, mais diversement raffinée, diversement accomplie et développée, c'est-à-dire élevée à une même puissance culturelle et économique, et cependant parfaitement dissemblable à nous ?

De l'extrême et invincible différence des usages, Montaigne donnait des exemples innombrables, dans lesquels l'Asie peut se retrouver. Parmi ces infinies variations est notamment celle-ci, qu'« il est des nations, qui noircissent les dents avec grand soing, et ont à mespris de les voir blanches : ailleurs ils les teignent de couleur rouge. »[2] L'Asie en fournit ici l'exemple, où le laquage des dents était fort en usage à travers les siècles. Un missionnaire au Việt Nam raconte encore à la toute fin du XIXe siècle que « les dents noires sont, au Tonkin, un signe de beauté. L'Annamite dit volontiers que le chien seul a les dents blanches ».[3] La pratique du laquage des dents y subsista jusqu'aux environs des années 1930, où elle fut d'abord abandonnée par les hommes, puis par les femmes.[4] En 1915, Phan Kế Bính (潘继炳) écrit dans son livre sur les coutumes du Việt Nam (越南風俗), que quoiqu'un homme puisse encore prendre des libertés à cet endroit, une femme aux dents blanches blesse vraiment la vue : et il ajoute qu'il en sera ainsi tant que les Viêtnamiens n'auront pas tout à fait abandonné une mode pour l'autre.[5]

Ces usages prennent naissance de la coutume et des circonstances, et seule une vue courte et bornée peut nous faire croire en leur intrinsèque puissance. Cela, Montaigne l'applique à la religion même, dont il écrit : « Nous ne recevons nostre religion qu'à nostre façon et par nos mains, et non autrement que comme les autres religions se reçoyvent... Une autre religion, d'autres tesmoings, pareilles promesses et menasses nous pourroyent imprimer par mesme voye une croyance contraire. »[6] Sur quoi il conclue : « Nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes ou Périgordins ou Alemans. »[7] Pierre Bayle reprendra cette idée et la reformulera dans ces termes : « Si nous

[1] *Essais*, I, xxx ; éd. Pléiade, p. 211.

[2] *Essais*, II, xii ; éd. Pléiade, p. 508.

[3] Edmond Courtois, *Le Tonkin français contemporain*, 1891, p. 96

[4] Hữu Ngọc, « When black was beautiful », *Wandering through vietnamese culture*, 2004, p. 455.

[5] Phan Kế Bính, *Việt Nam phong tục*, XXX. Nhuộm răng (le laquage des dents), éd. Nhà xuất bản Văn học, 2005, p. 322.

[6] *Essais*, II, xii ; éd. Pléiade, p. 465-466.

[7] *Essais*, II, xii ; éd. Pléiade, p. 466.

étions nés à la Chine, nous serions tous Chinois, et si les Chinois étaient nés en Angleterre, ils seraient tous Chrétiens. »[1] Car c'est la mode du lieu qui fait les pratiques religieuses concrètes et les dogmes acceptés par les hommes.

Toutes ces comparaisons, dont, encore une fois, il faut se souvenir que Montaigne nous dit combien l'exemple de la Chine les lui enseigne, toutes ces comparaisons faisaient naître dans l'esprit une sorte de tolérance et d'amélioration de soi-même, qui est l'autre versant de cette discussion. Car, encore une fois, ce n'est pas pour juger autrui en rapportant ses usages aux nôtres, qu'on doit l'observer, mais « pour en rapporter principalement les humeurs de ces nations et leurs façons : et pour frotter et limer nostre cervelle contre celle d'autruy ». [2] Le monde est vaste et divers : c'est de ce point de vue une école précieuse. « Il se tire une merveilleuse clarté pour le jugement humain, de la frequentation au monde », car « nous sommes tous contraints et amoncellez en nous, et avons la veuë racourcie à la longueur de nostre nez. » [3]

Montaigne tirait d'ailleurs de ces sentiments des leçons politiques pratiques, en faisant l'éloge de la diversité et de la liberté. « Je n'ay point cette erreur commune, écrit-il, de juger d'un autre selon que je suis. J'en croy aysément des choses diverses à moy. Pour me sentir engagé à une forme, je n'y oblige pas le monde, comme chascun fait, et croy, et conçoy mille contraires façons de vie : et au rebours du commun, reçoy plus facilement la difference, que la ressemblance en nous. Je descharge tant qu'on veut, un autre estre, de mes conditions et principes : et le considere simplement en luy mesme, sans relation, l'estoffant sur son propre modelle. »[4] Et de la reconnaissance de la diversité, il passait sans difficulté à son intégration dans les lois. « Les hommes sont divers en goust et en force ; il les faut mener à leur bien selon eux, et par routes diverses. » [5] Grande leçon pour toutes les époques, que l'exemple de la Chine venait renforcer, de manière claire, et avouée, dans l'esprit de Montaigne.

En creusant plus profond, on trouverait encore de fortes ressemblances entre la pensée de Montaigne et celle des sages chinois : ces ressemblances, toutes fortuites fussent-elles certainement, n'en sont pas moins curieuses à signaler. Tout d'abord Montaigne rejoint Confucius dans la lutte acharnée du sage contre ses propres défauts. [6] Il

[1] Pierre Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, éd. Honoré Champion, 2006, p. 332.

[2] *Essais*, I, xxv ; éd. Pléiade, p. 158

[3] *Essais*, I, xxv ; éd. Pléiade, p. 163.

[4] *Essais*, I, xxxvi ; éd. Pléiade, p. 234.

[5] *Essais*, III, xii ; éd. Pléiade, p. 1098.

[6] Philippe Couplet, *Confucius Sinarum philosophus*, 1687, liv. III, part. 2, p. 16, p. 84.

retrouvait encore, sans le savoir, les idéaux du *wu-wei* (无为) et du dao (道) lorsqu'il évoquait la facilité qui était la sienne d'accomplir les tâches qu'il se proposait librement, et l'impossibilité contraire qu'il y trouvait lorsqu'il s'y voyait contraint. « On recite de Severus Cassius, note-t-il en effet, qu'il disoit mieux sans y avoir pensé ; qu'il devoit plus à la fortune qu'à sa diligence ; qu'il luy venoit à profit d'estre troublé en parlant, et que ses adversaires craignoyent de le picquer, de peur que la colere ne luy fit redoubler son eloquence. Je cognois, par experience, cette condition de nature, qui ne peut soustenir une vehemente premeditation et laborieuse. Si elle ne va gayement et librement, elle ne va rien qui vaille. »[1] C'était la supériorité de l'élan, du flot naturel, base du laissez-faire taoïste : mais de ceci Montaigne, semble-t-il, n'avait aucune idée, et il s'agit pour nous de ressemblances fortuites.

La société idéale de Voltaire

Voltaire n'a jamais cessé de s'occuper de la Chine, et parmi les sinophiles il occupe peut-être le premier rang. Sa passion éclatante se ressent aisément à la lecture de ses œuvres. « Je n'ai jamais été à la Chine, écrit-il une fois, mais j'ai vu plus de vingt personnes qui ont fait ce voyage, et je crois avoir lu tous les auteurs qui ont parlé de ce pays ». [2] Avant les physiocrates, il a d'ailleurs déjà des attitudes de passionné, qui le trahissent : ainsi confectionna-t-il en chacun de ses châteaux une chambre de Confucius, où il plaça son portrait — en novembre 1760, quand il reçut Turgot, c'est dans cette pièce qu'il le fit coucher. [3] On peut certainement le tenir pour informé, tant de la Chine, que de Confucius, dont il a dit parallèlement : « J'ai lu ses livres avec attention, j'en ai fait des extraits. »[4] Cette passion, Voltaire la rencontra dès le tout début de sa carrière d'écrivain : certains commentateurs, comme Song, en ont donné la preuve par l'examen de ses premières œuvres. [5] Cela, d'ailleurs, ne surprend guère : le jeune Voltaire avait été éduqué chez les jésuites (au collège Louis-le-Grand, de 1704 à 1711), qui naturellement s'intéressaient fort à la Chine et la défendaient même ardemment contre le front uni de leurs adversaires traditionnels.

[1] *Essais*, I, x ; éd. Pléiade, p. 61-62.

[2] *L'A, B, C, dix-sept dialogues traduits de l'anglais de Monsieur* Huet, 1768 ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 65A, p. 224.

[3] Lettre à Turgot, 1er décembre 1760 ; *Correspondance*, éd. Pléiade, t. VI, p. 113.

[4] *Questions sur l'Encyclopédie*, « De la Chine », 1770 ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 40, p. 63.

[5] Shun-Ching Song, *Voltaire et la Chine*, 1989, p. 236.

L'exemple de la Chine chez Voltaire intervient à plusieurs niveaux. Le premier, et peut-être le plus insignifiant, se rapporte à sa participation dans les grandes controverses qui s'étaient ouvertes au sujet de cet empire lointain. Ainsi, lorsque la chronologie chinoise bouscule la chronologie biblique, et force à choisir son camp, Voltaire jubile, quoiqu'en jouant souvent une position conservatrice et aisée. L'histoire chinoise lui inspire confiance et plutôt que de témoigner abruptement de son choix de la Chine plutôt que de Moïse, pour reprendre les termes du dilemme posé par Pascal, il se contente d'arguer en faveur de la solidité historique chinoise. « Point d'histoire chez eux avant celle de leurs empereurs, soutient-il ; presque point de fictions, aucun prodige, nul homme inspiré qui se dise demi-Dieu, comme chez les Égyptiens et chez les Grecs ; dès que ce peuple écrit, il écrit raisonnablement. »[1] De ce fait même, condamner l'antiquité chinoise comme douteuse, pour sauver l'histoire biblique, lui paraît malhonnête, et cela d'autant que cette entreprise de réfutation vient d'Occident, d'hommes qui n'en savent rien et prétendent décider de choses qui les dépassent. « Ce n'est pas à nous, dit Voltaire, au bout de notre Occident, à contester les archives d'une nation qui était toute policée quand nous n'étions que des sauvages. »[2] Et il répète ce motif plusieurs fois, convaincu de sa force. « De quoi nous avisons-nous, nous autres, au bout de l'Occident, de disputer avec acharnement et avec des torrents d'injures pour savoir s'il y avait eu quatorze princes, ou non, avant Fo-hi [伏羲], empereur de la Chine, et si ce Fo-hi vivait trois mille ou deux mille neuf cents ans avant notre ère vulgaire ? »[3] Et pour vaincre tout à fait ceux qui se refusaient à accorder de la créance à l'existence ou au récit des touts premiers rois des annales chinoises, Voltaire rétorquait : « Disputez tant qu'il vous plaira sur les quatorze princes qui régnèrent avant Fo-hi, votre belle dispute n'aboutira qu'à prouver que la Chine était très peuplée alors, et que les lois y régnaient. Maintenant, je vous demande si une nation assemblée, qui a des lois et des princes, ne suppose pas une prodigieuse antiquité ? »[4] En effet il n'ignore pas le poids que la chronologie chinoise pèse dans le débat sur la valeur de l'Évangile comme document historique et sur la supériorité du christianisme sur toutes les autres religions. Aussi y apporte-t-il toujours un soutien intéressé.

La controverse des rites ne manque pas non plus de l'occuper, et il y répond fréquemment par un mouvement semblable. Rappelons qu'il

[1] « Philosophie de l'histoire », 1765 ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 59, p. 153.

[2] *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, chapitre I ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 22, p. 26.

[3] *Dictionnaire philosophique*, article « De la Chine » ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 35, p. 534.

[4] *Ibid.*, p. 536.

s'agissait de savoir si les Jésuites avaient eu raison ou tort d'autoriser le peu des Chinois convertis à conserver le culte voué à leurs ancêtres et à Confucius, à se servir de tel ou tel vocable pour parler de Dieu, ou même à prononcer la messe en latin, plutôt qu'en chinois. Voltaire se libérait du détail de ces controverses, dans lesquelles, tout avide lecteur qu'il était des relations de la Chine, il ne saurait y argumenter solidement, et il déclarait plutôt que « le grand malentendu sur les rites de la Chine est venu de ce que nous avons jugé de leurs usages par les nôtres : car nous portons au bout du monde les préjugés de notre esprit contentieux. Une génuflexion, qui n'est chez eux qu'une révérence ordinaire, nous a paru un acte d'adoration ; nous avons pris une table pour un autel : c'est ainsi que nous jugeons de tout. » [1]

Contre les récits de certains marchands, qui ayant rencontré des expériences insatisfaisantes en trafiquant dans certains ports reculés de la Chine, s'étaient vengé de la plus vile des façons, en déversant un flot d'injures sur la nation toute entière, Voltaire croyait encore devoir se prononcer. « Tous les vices existent à la Chine comme ailleurs, note-t-il, mais certainement plus réprimés par le frein des lois, parce que les lois sont toujours uniformes. » [2] Là encore, cette déplaisante manie de l'Europe de juger du monde d'après ses propres conceptions, toutes bornées fussent-elles, l'agaçait et le fatiguait. Il l'é-crivit à Frédéric II : « L'empereur de la Chine ne se doute certainement pas que sa nation va être jugée en dernier ressort en Europe, et que des personnes qui n'ont jamais mis le pied à Pékin, décideront de la réputation de son empire. » [3] Lui-même pourtant participait à ce procès, en qualité d'avocat de la défense.

Une autre grande affaire l'occupa encore : la proscription des Jésuites par l'Empereur de la Chine, un acte qui participa, en Europe, à développer un sentiment sinophobe qui sera finalement vainqueur. Pour Voltaire, la position des Jésuites était intenable : qu'espéraient-ils obtenir, demandait-il, en autorisant ou en interdisant des rites civils chinois, ou en contestant par exemple le sens des mots de l'Empereur lui-même ? Dans le tableau qu'il traçait de cette affaire, Voltaire présentait les Jésuites dans le plus grand ridicule, comme ce Père appelé à la Cour et qui « fut admis à son audience. Il savait très peu de chinois. L'empereur lui demanda d'abord l'explication de quatre caractères peints en or au dessus de son trône. Maigrot n'en put lire que deux ; mais il soutint que les mots *king-tien*, que l'empereur avait écrits lui-même sur des tablettes, ne signifiaient pas *adorez le seigneur*

[1] *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, chapitre II ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 22, p. 59-60.

[2] *Ibid.*, chapitre I, p. 46-47.

[3] Lettre à Frédéric II, 10 janvier 1776, D 19854 ; *Correspondance*, éd. Pléiade, t. XII, p. 1065.

du ciel. L'empereur eut la patience de lui expliquer que c'était précisément le sens de ces mots. » [1] L'inflexibilité des Jésuites causa finalement leur perte, et cependant l'Empereur, rappelle Voltaire, resta magnanime, et face au Père qui représentait la compagnie, lui « qui par les lois pouvait le faire punir de mort, se contenta de le bannir. » [2] Il édicta la proscription des Jésuites, mais s'assura de leur sécurité. « L'empereur, raconte Voltaire, confirma l'arrêt, et ordonna, par son édit, qu'on renvoyât les missionnaires à Macao, accompagnés d'un mandarin pour avoir soin d'eux dans le chemin, et pour les garantir de toute insulte. Ce sont les propres mots de l'édit. »[3] Ce récit renversait la charge sur les Jésuites, accusés d'être faiseurs de troubles, et maintenait la figure tolérante et paternelle de l'Empereur de la Chine. Pour renforcer cet argument, Voltaire se référait encore aux évènements survenus au Japon un siècle auparavant, où les Jésuites avait été similairement expulsés. Or, soulignait-il, « jamais on ne persécuta au Japon la religion de Confucius quoique apportée par un peuple dont les Japonais sont jaloux et auquel ils ont souvent fait la guerre. »[4] Dans ce pays comme ailleurs, la religion chrétienne ne fut proscrite que parce qu'elle se rendit impossible et troubla gravement l'ordre public. « Nous ne savons que trop les maux horribles que vous avez causés au Japon, fait dire Voltaire à son Empereur de la Chine, dans un dialogue qu'il invente pour défendre sa cause. Douze religions y florissaient avec le commerce, sous les auspices d'un gouvernement sage et modéré ; une concorde fraternelle régnait entre ces douze sectes : vous parûtes, et la discorde bouleversa le Japon ; le sang coula de tous côtés ; vous en fîtes autant à Siam et aux Manilles ; je dois préserver mon empire d'un fléau si dangereux. Je suis tolérant, et je vous chasse tous, parce que vous êtes intolérants. Je vous chasse, parce qu'étant divisés entre vous, et vous détestant les uns les autres, vous êtes prêts d'infecter mon peuple du poison qui vous dévore. Je ne vous plongerai point dans les cachots, comme vous y faites languir en Europe ceux qui ne sont pas de votre opinion. Je suis encore plus éloigné de vous faire condamner au supplice, comme vous y envoyez en Europe ceux que vous nommez les hérétiques. Nous ne soutenons point ici notre religion par des bourreaux ; nous ne disputons point avec de tels arguments. Partez, portez ailleurs vos folies atroces, et puissiez-vous devenir sages ! Les voitures qui vous doivent conduire à Macao sont prêtes. Je vous donne des habits et de l'argent : des soldats veilleront en route à votre sûreté. Je ne veux pas que le peuple

[1] *Le Siècle de Louis XIV*, chapitre 39 ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 13D, p. 156.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 159.
[4] *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, chap. 196 ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 26C, p. 301.

vous insulte ; allez, soyez dans votre Europe un témoignage de ma justice et de ma clémence. » [1] Le modèle de la tolérance à la chinoise restait donc indemne pour Voltaire, et quoiqu'une proscription des chrétiens ait effectivement été édictée, il ne lui semblait pas moins possible de maintenir que cette nation, ainsi que nous le verrons, présentait à l'Europe un modèle de bon gouvernement.

Avant d'y venir, je signalerais qu'on retrouve dans les œuvres de Voltaire tout le panorama de l'apologétique en faveur de la Chine. Puisé directement à la source des Jésuites, il n'a guère pour lui le mérite de l'originalité ; cependant il témoigne d'une conviction forte, qu'il n'est pas inutile de faire sentir. Car en effet Voltaire ne se limite pas à tracer de la nation chinoise un portrait flatteur : il l'élève plus haut que le ciel, rabaisse sa propre histoire, et trace, de la comparaison des deux, des leçons dignes d'être entendues. Ainsi, la richesse chinoise n'est pas seulement supérieure et plus ancienne que celle de l'Europe, elle se place sur un tout autre niveau. « Il faudrait avouer, écrit-il, qu'ils avaient des maisons vernies plusieurs siècles avant que nous eussions des cabanes où nous logions avec notre bétail, comme on fait encore en Vestphalie. »[2] Similairement, la culture des terres depuis la haute antiquité offrait de l'économie chinoise un portrait digne d'intérêt, quand la moitié des terres de la France étaient en friche, qu'on arrachait les vignes et que le paysan souffrait de famines récurrentes. En Chine, « la culture des terres, poussée à un point de perfection dont on n'a pas encore approché en Europe, fait assez voir que le peuple n'était pas accablé de ces impôts qui gênent le cultivateur : le grand nombre d'hommes occupés de donner des plaisirs aux autres montre que les villes étaient florissantes autant que les campagnes étaient fertiles. » [3] Enfin les qualités intrinsèques du modèle chinois, comme cette grande méritocratie tant vantée, ne manquaient pas, naturellement, d'être remarquées et employées par Voltaire. « Il n'est rien dans l'Asie qui ressemble à la noblesse d'Europe, écrit-il dans l'un de ses meilleurs écrits : on ne trouve nulle part en Orient un ordre de citoyens distingués des autres par des titres héréditaires, par des exemptions et des droits attachés uniquement à la naissance. Les Tartares paraissent les seuls qui aient dans les races de leurs mirzas quelque faible image de cette institution : on ne voit ni en Turquie, ni en Perse, ni aux Indes, ni à la Chine, rien qui donne l'idée de ces

[1] *Relation du bannissement des Jésuites de la Chine par l'auteur du Compère Mathieu*, 1768 ; Œuvres complètes, Oxford, t. 67, p. 121.

[2] *Fragments sur l'histoire générale*, 1773 ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 27, p. 442.

[3] *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, chap. 195 ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 26C, p. 288.

corps de nobles qui forment une partie essentielle de chaque monarchie européenne. »[1]

Sur ces différents points, la Chine donnait des leçons à l'Europe, et Voltaire faisait le choix de prêter l'oreille. Non sans doute pour plaquer arbitrairement ses conceptions dans la Chine, mais pour la sonder, pour entendre ce que cette nation lointaine, si proche de son idéal, pouvait avoir à lui enseigner. En philosophe avisé, sortant de son laboratoire, il entrait en contact, par la Chine, avec la tolérance réelle, l'État de droit réel, le bon gouvernement réel. La Chine avait cet usage commode et précieux.

La Chine devint surtout chez Voltaire le modèle d'une société où la religion, sage et tranquille, était tenue à sa place, et où la tolérance dominait dans les lois.

Avide lecteur des missionnaires jésuites, Voltaire comprit très vite combien cette société constituait de ce point de vue un modèle. Le Père Trigault écrivait déjà, au début du siècle précédent, que « de toutes les sectes des ethniques dont au moins notre Europe a eu connaissance, je n'en ai jusqu'à présent lu aucune qui soit tombé en moins d'erreurs qu'on lit le peuple de la Chine être tombé ès premiers siècles de son antiquité. Car je lis en leurs livres que les Chinois dès le commencement ont adoré une suprême et seule déité, qu'ils appelaient Roi du Ciel, ou d'un autre nom Ciel et Terre... Nous ne lisons nulle part que les Chinois aient publié ces monstres de vices de cette suprême déité et des esprits ministres d'icelle que nos Romains, Grecs et Égyptiens ont divulgués. »[2] Et Matteo Ricci rapportait similairement des Chinois qu'« ils ne crurent jamais du Roi du Ciel et des autres esprits, ses ministres, des choses aussi indécentes [*cose tanto sconcie*] que firent nos Romains, les Grecs, les Égyptiens et autres nations étrangères. »[3]

Voltaire n'eut qu'à reprendre leur témoignage et jusqu'à leurs mots, pour tracer de la Chine le portrait qui en ferait une mise en pratique, à taille réelle, de la société idéale au point de vue de la religion. Là, le religieux ne dominait pas les autres sphères, et la religion, raisonnable, demeurait sous le contrôle des lois. « Presque tous les peuples ont sacrifié des enfants à leurs dieux, commente-t-il ; donc ils croyaient recevoir cet ordre dénaturé de la bouche des dieux qu'ils adoraient. Parmi les peuples qu'on appelle si improprement civilisés, je ne vois guère que les Chinois qui n'aient pas pratiqué ces horreurs absurdes. La Chine est le seul des anciens États connus qui n'ait pas

[1] *Ibid.*, chap. 197, p. 325.

[2] Nicolas Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine*, 1617, p. 85.

[3] Pasquale d'Elia, *Fonti Ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)*, vol. I, p. 109.

été soumis au sacerdoce ; car les Japonais étaient sous les lois d'un prêtre six cents ans avant notre ère. Presque partout ailleurs la théocratie est si établie, si enracinée, que les premières histoires sont celles des dieux mêmes qui se sont incarnés pour venir gouverner les hommes. »[1] Cette absence de théocratie se mêlait à la sagesse des dogmes, pour faire de la religion chinoise un plus séduisant modèle que toutes les sociétés passées et présentes. C'est en Chine, répète inlassablement Voltaire, qu'il faut aller trouver ce modèle ; et à cette aune, la grande Égypte même fait pâle figure. « Qu'il me soit permis, écrit-il, de préférer un peuple adorateur pendant quatre mille ans du Dieu du Ciel et de la terre, à un peuple qui se prosternait devant des bœufs, des chats et des crocodiles, et qui finit par aller dire la bonne aventure à Rome, et par voler des poules au nom d'Isis. »[2] Au contraire, la religion des lettrés chinois paraissait parfaite — sage, raisonnable et presque philosophique. « La religion des lettrés, encore une fois, est admirable, dit Voltaire. Point de superstitions, point de légendes absurdes, point de ces dogmes qui insultent à la raison et à la nature, et auxquels des bonzes donnent mille sens différents, parce qu'ils n'en ont aucun. Le culte le plus simple leur a paru le meilleur depuis plus de quarante siècles. Ils sont ce que nous pensons qu'étaient Seth, Énoch et Noé ; ils se contentent d'adorer un Dieu avec tous les sages de la terre, tandis qu'en Europe on se partage entre Thomas et Bonaventure, entre Calvin et Luther, entre Jansénius et Molina. »[3]

Ce qui paraissait le plus digne de remarque pour Voltaire, était que cette religion raisonnable parvenait à vivre en harmonie avec un grand nombre d'autres sectes religieuses diverses, et que cette cohabitation se produisait dans la paix la plus totale. « Si on voulait jeter les yeux sur l'Asie entière, écrit-il, on verrait les États musulmans remplis de chrétiens et d'idolâtres également paisibles, plusieurs religions établies dans l'Inde, à la Chine, et ailleurs, sans avoir jamais pris les armes. » [4] Contrairement à l'Europe chrétienne, la Chine se tenait d'ailleurs dans un isolement qui, du point de vue religieux, revenait à étendre la tolérance aux relations internationales. « On ne vit jamais les peuples de l'Inde, non plus que les Chinois et les Gangarides, sortir de leur pays pour aller exercer le brigandage chez d'autres nations. »[5] Ce thème revient fréquemment. « Rendons justice, lit-on ail-

[1] « Philosophie de l'histoire », 1765 ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 59, p. 119.

[2] *Lettres chinoises, indiennes et tartares* ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 77B, p. 164.

[3] *Dictionnaire philosophique*, article « De la Chine » ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 35, p. 543-544.

[4] *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, chap. 138 ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 26A, p. 85.

[5] *Ibid.*, chap. 3 ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 22, p. 82.

leurs, à ceux que notre industrie et notre avarice ont été chercher par-delà le Gange ; ils ne sont jamais venus dans notre Europe pour gagner quelque argent ; ils n'ont jamais eu la moindre pensée de subjuguer notre entendement, et nous avons passé des mers inconnues pour nous rendre maîtres de leurs trésors, sous prétexte de gouverner leurs âmes. »[1] Et dans *Le Siècle de Louis XIV*, Voltaire répète encore que « cette fureur des prosélytes est une maladie particulière à nos climats ; ainsi qu'on l'a déjà remarqué, elle a toujours été inconnue dans la haute Asie. Jamais ces peuples n'ont envoyé de missionnaires en Europe, et nos nations sont les seules qui aient voulu porter leurs opinions, comme leur commerce, aux extrémités du globe. » [2]

L'exemple de la Chine prouvait à l'Europe que l'esprit missionnaire et intransigeant d'une religion avide de conquérir le monde seyait mal aux principes d'une société juste et civilisée. Voltaire recourait, à ce propos, à une remarque pleine de sens et de sel, trouvée dans les relations de la Chine. Aux jésuites qui le pressaient de les tolérer malgré leur ardeur missionnaire et les querelles qu'ils faisaient naître, l'empereur Yongzheng (雍正) avait répondu : « Si j'envoyais dans vos provinces d'Europe des bonzes, vos princes ne le permettraient pas. »[3] Voltaire en fit usage plusieurs fois. « Que diriez-vous si j'envoyais une troupe de bonzes et de lamas dans votre pays ? Comment les recevriez-vous ? » note-t-il par exemple dans ses *Entretiens chinois*. [4] « Que diriez-vous si j'envoyais une troupe de bonzes et de lamas dans votre pays pour y prêcher leurs dogmes ? » lit-on encore ailleurs. [5]

À l'ambition européenne s'opposait le pacifisme asiatique. Pour Voltaire, la grande muraille de Chine matérialisait cette grande pensée des Chinois, que la tolérance au-dedans devait se joindre à une attitude pacifique au-dehors, et qu'il ne s'agissait pas de traquer les nations barbares et de repousser les frontières de l'empire, mais plutôt de cultiver sereinement son jardin, à l'abri des insultes des pirates environnants. « Il faut convenir que la grande muraille de Chine est un des monuments qui fait le plus d'honneur à l'esprit humain, écrit Voltaire. Il fut entrepris trois cents ans avant notre ère : la vanité ne le construisit pas comme elle bâtit les pyramides. Les Chinois n'imitèrent point les Huns, qui élevèrent des palissades de pieux et de terre pour s'y retirer après avoir pillé leurs voisins. L'esprit de paix seul imagina la grande muraille. Il est certain que la Chine, gouvernée par

[1] *Fragments sur l'histoire générale*, 1773 ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 27, p. 447.

[2] *Le Siècle de Louis XIV*, chap. 39 ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 13D, p. 160-161.

[3] Lettre d'Antoine Gaubil du 21 juillet 1727 ; *Correspondance de Pékin, 1722-1759*, éd. 1970, p. 142.

[4] *Entretiens chinois*, 2e entretien ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 49A, p. 437.

[5] *Lettres chinoises, indiennes et tartares* ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 77B, p. 158.

les lois, ne voulut qu'arrêter les Tartares, qui ne connaissaient que le brigandage. »[1]

Toute cette politique chinoise de tolérance et de non-intervention, celle d'une vie solitaire et tranquille, retranchée dans les bornes de sa propre sagesse, devait frapper les esprits européens, qui souffraient tant de la maladie toute contraire. La Chine, à ce point de vue encore, était source de corrections et d'apprentissage, à la condition naturellement de l'entendre et d'accepter la réformation. De ceci Voltaire se permettait de douter : « Nous avons apporté à la Chine notre sainte religion, écrit-il, et nous n'y avons pas réussi. Nous aurions pu prendre ses lois en échange, mais nous ne savons peut-être pas faire un tel commerce. »[2] Cependant ce commerce, il le proposait, et personnellement il l'avait déjà enrichi.

Sur tous ces aspects, Voltaire cherchait dans la Chine l'exemple de l'application d'une société tolérante. Sa curiosité, naturelle pour un humaniste, se trouvait aiguisée par l'intérêt naturellement très fort que peut offrir à un philosophe, à un théoricien, l'exemple d'une nation effectivement fondée sur des principes qu'il défend dans le pur domaine des idées. Sans doute ne cherche-t-il pas dans la Chine une simple confirmation, ou un exemple utile à des fins de rhétorique : je crois sincèrement qu'il l'examine pour ce qu'elle est, c'est-à-dire l'exemple pratique d'une société proche de celle qu'il travaille dans la théorie. Il s'intéresse à la comparaison entre la théorie et la pratique : et qui, honnêtement, n'y trouverait pas de l'intérêt ?

La véracité de ceci est renforcée par l'examen du traitement qu'il conduit de certains des aspects plus difficiles que pose la question même de la tolérance. Car si l'absence de persécution ne peut pas l'étonner, non plus que la sorte de déisme des lettrés chinois, Voltaire doit voir avec curiosité comment en Chine se résout le problème des limites de la tolérance : car doit-on tout tolérer ? Doit-on tolérer les intolérants, les factieux, les violents ? Doit-on tolérer les religions absurdes ? Sur toutes ces questions, la Chine vient au renfort de la pensée de Voltaire, pour participer à la réflexion et l'aider à se fixer.

Au-delà même du cas de la proscription des Jésuites, Voltaire remarque que la tolérance religieuse en Chine ne va pas jusqu'à la passivité et le manque de protection pour la sûreté publique. Il en tire une leçon. « L'esprit de tolérance, qui faisait le caractère de toutes les nations asiatiques, laissa les bonzes séduire le peuple, note-t-il ; mais, en s'emparant de la canaille, on les empêcha de la gouverner. On les a traités comme on traite les charlatans : on les laisse débiter leur orviétan dans les places publiques ; mais s'ils ameutent le peuple, ils sont

[1] *Fragments sur l'histoire générale*, 1773 ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 27, p. 444.

[2] *L'A, B, C, dix-sept dialogues traduits de l'anglais de Monsieur Huet*, 1768 ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 65A, p. 224.

pendus. »[1] L'exemple de la Chine lui indique que la paix publique peut être une borne à la tolérance religieuse et il marque ici son accord.

En ce qui concerne les religions rejetées comme stupides ou aberrantes, Voltaire constate encore qu'en Chine elles sont tolérées, à la limite toujours qu'elles ne dérangent pas l'ordre public. Il le rapporte ainsi : « Le bas peuple fut sot et superstitieux à la Chine comme ailleurs. Il adora dans les derniers temps des dieux ridicules. Il s'éleva plusieurs sectes depuis environ trois mille ans, le gouvernement sage et tolérant les a laissé subsister : uniquement occupé de la morale et de la police, il ne trouva pas mauvais que la canaille crût des inepties, pourvu qu'elle ne troublât point l'État, et qu'elle obéît aux lois. »[2] Ici Voltaire analyse particulièrement l'exemple des bouddhistes, adorateurs de Bouddha ou Fo (佛), qui avaient été très dépréciés dans les écrits missionnaires. Et son questionnement est réel, relativement à cette religion : « Le dieu Fo ne m'en impose pas davantage, quoiqu'il ait eu pour père un éléphant blanc, et qu'il promette une vie immortelle. Ce qui me déplaît surtout, c'est que de telles rêveries sont continuellement prêchées par les bonzes qui séduisent le peuple pour le gouverner ; ils se rendent respectables par des mortifications qui effrayent la nature. Les uns se privent toute leur vie des aliments les plus salutaires, comme si on ne pouvait plaire à Dieu que par un mauvais régime. Les autres se mettent au cou un carcan, dont quelquefois ils se rendent très dignes ; ils s'enfoncent des clous dans les cuisses, comme si leurs cuisses étaient des planches ; le peuple les suit en foule. Si un roi donne quelque édit qui leur déplaît, ils vous disent froidement que cet édit ne se trouve pas dans le commentaire du dieu Fo, et qu'il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. Comment remédier à une maladie populaire si extravagante, et si dangereuse ? Vous savez que la tolérance est le principe du gouvernement de la Chine, et de tous ceux de l'Asie : mais cette indulgence n'est-elle pas bien funeste, quand elle expose un empire à être bouleversé pour des opinions fanatiques ? »[3]

Ici la Chine l'interroge et il est amené à réfléchir. La pratique chinoise l'intéresse, et doit l'intéresser, car il n'est pas au bout de sa réflexion sur ces sujets. Ce qu'il constate en Chine, c'est la tolérance de l'absurde et même du ridicule, et il suit cette opinion. Il met dans la bouche de l'empereur Yongzheng cette phrase : « L'erreur n'est point

[1] *Relation du bannissement des Jésuites de la Chine par l'auteur du Compère Mathieu*, 1768 ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 67, p. 100.

[2] *Dieu et les hommes, par le docteur Obern*, 1769 ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 69, p. 290.

[3] *Dictionnaire philosophique*, « Catéchisme chinois » ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 35, p. 460-461.

un crime. Dieu n'est point offensé qu'on l'adore d'une manière ridicule »[1] Cette maxime lui convient, et il donne la Chine en exemple.

On peut fournir encore une dernière illustration de la manière avec laquelle la Chine, comme l'Orient et l'Asie en général, exerce son emprise sur la pensée philosophique de Voltaire. La polygamie règne en maître dans ces pays : que vaut-elle ? Je pense qu'il est difficile de croire que sans l'exemple donné par ces pays, Voltaire eût souscrit facilement à cette idée, et en aurait parlé comme il l'a fait. Il est clair encore ici que la Chine le motive et le convainc, voire même lui place des mots dans la bouche. Voici par exemple ce qu'il écrit en faveur de la polygamie : « Considérez surtout que l'adultère est très rare dans l'Orient, et que dans les harems, gardés par des eunuques, il est impossible. Voyez au contraire comme l'adultère marche la tête levée dans notre Europe ; quel honneur chacun se fait de corrompre la femme d'autrui ; quelle gloire se font les femmes d'être corrompues ; que d'enfants n'appartiennent pas à leurs pères ; combien les races les plus nobles sont mêlées et dégénérées. Jugez après cela lequel vaut le mieux, ou d'une polygamie permise par les lois, ou d'une corruption générale autorisée par les mœurs. »[2]

Voltaire fait plein usage de ce miroir qu'offre la Chine pour l'Europe. Toutes les pratiques de cet Empire prospère, lettré et raisonnable, sont scrutées par lui ; il puise à pleines mains dans les lois et les usages qui lui paraissent bons ; il affine sa pensée au contact de ce pays voltairien très réel, et en use pour la défense de ses combats. Que serait Voltaire sans la Chine ? Quelle force aurait son message sans elle ? C'est une autre manière de comprendre la place du modèle chinois chez lui.

Possibilité et désirabilité d'une société d'athées

Les esprits forts qui, en Europe, se désolaient des méfaits causés par l'intolérance religieuse, eurent plus d'une leçon à tirer de l'exemple chinois. Certes, la tolérance y régnait dans les lois, et il leur était loisible d'en espérer l'introduction dans celles des royaumes catholiques et protestants du continent. Mais au-delà, le modèle chinois posait d'autres questions, plus sérieuses encore, aux esprits philosophiques.

On sait que les Jésuites se sont heurtés à l'indifférence des Chinois, et surtout de l'élite lettrée, pour les affaires religieuses. Ils ont été étonnés par cette sorte de matérialisme tout pur qui avait court dans les têtes. Se pourrait-il qu'à leur exemple une société détachée de

[1] *Relation du bannissement des Jésuites de la Chine par l'auteur du Compère Mathieu*, 1768 ; Œuvres complètes, Oxford, t. 67, p. 120.

[2] *Fragments sur l'histoire générale*, 1773 ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 27, p. 446.

toute référence religieuse évoluât dans la paix et maintînt le peuple dans la pratique de la vertu ? En somme, la religion est-elle nécessaire ? Ce fut là une autre question philosophique posée par l'exemple chinois.

L'époque se prêtait, naturellement, à ce questionnement, et la Chine venait à point nommé pour trancher. Au XVIIe siècle, l'incroyance était en progrès. « Notre siècle, et je crois que les précédents ne lui en doivent guère, dit Pierre Bayle, est plein d'esprits forts, et de déistes. On s'en étonne ; mais pour moi je m'étonne qu'il n'y en ait pas davantage, vu les ravages que la religion produit dans le monde »[1]. Pour ces philosophes émancipés, il n'apparaissait pas raisonnable de penser que la vertu ne pourrait se trouver que dans l'exercice de la religion révélée, ou que l'âme avait nécessairement besoin d'être sauvée, pour qu'on considère un homme comme vertueux. Déjà Montaigne, à la fin du siècle précédent, raillait plaisamment cette idée que la croyance puisse être la seule voie vers la béatitude. Il rapporte ceci à sa manière détournée, en citant un morceau de sagesse antique : « Le philosophe Antisthenes, comme on l'initioit aux mysteres d'Orpheus, le prestre luy disant, que ceux qui se voüoyent à ceste religion, avoyent à recevoir apres leur mort des biens eternels et parfaicts : Pourquoy si tu le crois ne meurs tu donc toy mesmes ? luy fit-il. Diogenes plus brusquement selon sa mode, et plus loing de nostre propos, au prestre qui le preschoit de mesme, de se faire de son ordre, pour parvenir aux biens de l'autre monde : Veux tu pas que je croye qu'Agesilaüs et Epaminondas, si grands hommes, seront miserables, et que toy qui n'es qu'un veau, et qui ne fais rien qui vaille, seras bien heureux, par ce que tu és prestre ? » [2]

Tout ce langage est encore sulfureux au milieu de la France du XVIIe siècle : la Chine va permettre de l'affirmer avec plus de sérénité. Ceci, l'exemple de Bayle nous le fait très clairement apercevoir.

Il y a en effet chez Bayle, initialement, une certaine forme d'hésitation, et celle-ci nous prouve aisément que sa pensée connut des évolutions de par l'examen des exemples étrangers. Bayle, en effet, ne fit certains pas audacieux qu'avec l'appui de ces sortes de béquilles intellectuelles qui s'appellent l'expérience des autres pays. Dans ses premiers écrits, en effet, où il soutient dans la théorie qu'« il n'est pas plus étrange qu'un athée vive vertueusement, qu'il est étrange qu'un chrétien se porte à toute sorte de crimes »[3], il rapporte néanmoins, sur la question précise de la possibilité d'une société athée, qu'« il n'y a point d'annales qui nous apprennent les mœurs et les coutumes d'une

[1] *De la tolérance. Commentaire philosophique*, éd. Honoré Champion, 2006, p. 81.
[2] *Essais*, II, xii ; éd. Pléiade, p. 465.
[3] *Lettre à M. L. A. D. C. Docteur de Sorbonne, etc.*, 1682, p. 395.

nation plongée dans l'athéisme ».[1] Cela semble assez clair : non pour interdire de penser qu'il puisse jamais s'en former de pareilles, mais du moins le modèle, l'exemple, ne s'en trouve pas. Néanmoins, après avoir lu plusieurs récits de voyage, au Canada, au Pérou, au Japon, en Chine, Bayle peut parler différemment : il peut affirmer qu'il est très possible d'imaginer des athées vertueux, car il en existe ; mis en confiance, il parle alors très fermement. Cette évolution est manifeste entre les *Pensées Diverses* (où Bayle suppose plus qu'il ne déclare l'existence des sociétés athées, et surtout des sociétés athées vertueuses), et la *Continuation des pensées diverses*, où l'existence de telles sociétés est un fait avéré dont il se sert. De même sa pensée a évolué, entre son *Dictionnaire historique et critique*, édition de 1697, où il ne parle pas encore de la Chine et, semble-t-il, n'en sait rien, et la seconde édition, qui date de 1702.

Lorsque Bayle découvre l'exemple chinois, il gagne en confiance et assure désormais sa position avec tranquillité. Une société éclairée, plongée dans l'athéisme, se conçoit très bien, et la preuve en existe. « Parmi les Chinois, écrit-il par exemple, la nation la plus savante et la plus ingénieuse de l'Orient, il y a une secte d'athées qui est celle de la plupart des lettrés ou des philosophes. »[2]

En tout ceci, Bayle se sert et suit très précisément les relations de la Chine dont il a fait la lecture. Par exemple, lorsqu'il affirme que les lettrés, à la Chine, sont plus vertueux que les bonzes bouddhistes, c'est-à-dire que la religion non seulement ne sert en rien à éclairer les consciences, mais souvent est en retard sur l'intelligence et la morale autonome, il ne fait que reprendre l'avis des Jésuites eux-mêmes. « La plupart des gens lettrés de la Chine sont athées, et leurs mœurs sont meilleures sans comparaison que celles des bonzes ou des prêtres des idoles. On nous représente ces bonzes comme les plus grands fripons de la terre : ils sont méprisés du peuple même à cause de leurs impudicités, et de leur crasse ignorance, et de leur fainéantise. Cela fut cause que les Jésuites qui s'étaient habillés au commencement comme les bonzes, s'habillèrent ensuite comme les lettrés. »[3]

Dans son livre sur la littérature de voyage dans l'œuvre de Pierre Bayle, Joy Charnley prouve toute l'importance des exemples concrets dans la formation de sa pensée. « À la lumière des travaux postérieurs, écrit-elle, et notamment du *Dictionnaire historique et critique*, de la *Continuation des pensées diverses* et de la *Réponse aux questions d'un provincial*, il apparaît que dans les *Pensées diverses* Bayle ne travaille surtout qu'à un niveau rationnel ou logique. Il soutient que puisque tant de chrétiens sont vicieux, il est certain que la religion n'a pas d'ef-

[1] *Ibid.*, p. 361.
[2] *Continuation des pensées diverses*, 1705, p. 68-69 ; *Œuvres diverses*, t. III, 1727, p. 210.
[3] *Ibid.*, p. 785 ; *Œuvres diverses*, t. III, 1727, p. 413.

fet sur eux, et que par conséquent la moralité ne pose probablement pas davantage question dans les sociétés athéistes que dans les sociétés chrétiennes. Mais il manque d'exemples, et ce n'est que dans les travaux suivants qu'il les fournira, en citant les auteurs qui fournissent un témoignage sur des peuples athéistes qui vivent avec une grande moralité. Ceci prouve que Bayle a progressé dans la voie de la preuve directe et s'est éloigné des hypothèses et de la théorie : à mesure qu'il accumula davantage de preuves concrètes, il fut capable, non seulement de mettre en avant des théories sur l'athéisme, mais aussi de fournir des exemples réels. » [1] Or parmi tous les peuples athées découverts, le peuple chinois est le plus important. « L'exemple des Chinois, continue Charnley, était d'une importance considérable pour Bayle [*immensely important to Bayle*], car ils étaient décrits comme disposant de nombreuses qualités admirables, et on ne pouvait pas, ainsi, les repousser simplement comme 'sauvages'... L'athéisme des philosophes de la Chine était particulièrement problématique pour les théologiens, parce qu'il formait une sorte d'athéisme positif, dans la mesure où ayant la connaissance des alternatives ils avaient tout de même persévéré dans leur athéisme, contrairement à l'athéisme négatif des Américains, qui provenaient de l'ignorance. » [2]

Les Jésuites eux-mêmes étaient conscients de la force que l'exemple chinois donnait aux adversaires de la religion. Le Père Prémare, qui voulait s'occuper de réfuter la thèse de l'athéisme des lettrés chinois, en signale toute la portée par des mots dignes d'être rapportés : « Je ne croirai jamais, écrit-il, que l'Église puisse trouver mauvais qu'on arrache aux libertins d'Europe le plus grand prétexte qu'ils puissent avoir d'autoriser leur incrédulité et leurs débauches, qui est que l'athéisme n'est donc point un monstre si détestable, puisque la plus sage et la plus ancienne nation qui soit au monde en fait une profession publique. »[3]

Avec l'appui de l'exemple chinois, Bayle était plus assuré dans ses démarches et plus tranchant dans ses formules. Désormais il était libre de travailler cette pensée et d'argumenter pour fonder la morale sur d'autres bases que la religion, et pour développer l'idée de l'athée vertueux. C'est ainsi qu'il écrit désormais que « le mensonge serait un péché quand même la loi divine ne l'aurait pas défendu, et quand même il n'y aurait pas de divinité. » [4]

La Chine sert encore dans l'arsenal de Bayle à un autre niveau : c'est que les observations faites sur les religions en Chine prouvent

[1] Joy Charnley, *Pierre Bayle, reader of travel litterature*, 1998, p. 129.

[2] *Ibid.*, p. 132 ; p. 135.

[3] Lettre sur le prétendu athéisme des Chinois, par le P. de Prémare, jésuite ; BNF, Ms. NAF 4756, f°2.

[4] *Continuation des pensées diverses*, 1705, pp. 785 ; *Œuvres diverses*, t. III, 1727, p. 409.

que dans ce pays même elles sont ridicules, barbares et en dehors de la raison. Les maux de la religion étant donc partout et de tout temps, il n'est que trop aisé pour Bayle de les dire invincibles. Ici encore, il utilise les récits des missionnaires pour défendre ses idées et en prouver la véracité ; il trouve dans les nations asiatiques des confirmations. Ainsi, de *l'Histoire de l'Église du Japon*, par l'abbé de T. [Jean Crassert], résumé par M. Cousin dans le *Journal des Savants*, Bayle retient ce passage sur le célibat des bonzes bouddhistes, qu'il cite : « Ils ne le gardent pas toujours fort exactement. Ils s'abstiennent de chair et de poisson, se rasent la barbe et les cheveux, et cachent leurs débauches sous l'apparence d'une vie austère. »[1] Les missionnaires avaient beau jeu de critiquer le bouddhisme, pour y placer leur propre religion sur un piédestal ; mais Bayle les prend à leur propre jeu, car il dit, retournant ses regards sur l'Europe : « Le célibat mal observé, les tromperies cachées sous les apparences d'une morale rigide, le profit des enterrements, le secours envoyé aux âmes séparées du corps, fourniraient beaucoup de comparaisons. Je suis persuadé que plusieurs personnes n'ont pu lire les extraits de M. Cousin sans s'écrier intérieurement, 'c'est comme chez nous'... Ce serait une chose assez curieuse qu'une Relation de l'Occident composée par un Japonais, ou par un Chinois, qui aurait vécu plusieurs années dans les grandes villes de l'Europe. On nous rendrait bien le change. »[2] Bayle cependant n'attendrait pas un missionnaire japonais ou chinois venant censurer l'Europe pour le plus grand profit des progrès de la raison, et conduisit la lutte par lui-même. D'ailleurs il fit bien, car ledit missionnaire ne serait jamais venu, sauf peut-être dans la fiction : et l'on sait que Montesquieu a lu attentivement le *Dictionnaire* de Bayle.

Pierre Bayle et les limites de la tolérance

Au-delà du strict sujet de l'athée vertueux, Pierre Bayle accouchait d'une pensée de la tolérance extrêmement puissante et aussi (presque conséquemment) étonnamment moderne, à la formation et au développement de laquelle l'exemple chinois participa en jouant un rôle discret mais réel. Au vrai, sa conception de la tolérance était si vive qu'elle le plaça en rupture avec le camp des protestants même, pourtant ses pairs. « On passe presque pour un hérétique, remarque-t-il, jusque chez les protestants, lorsqu'on parle avec quelque force pour la tolérance comme j'ai fait ». [3] Et en effet, quoiqu'on célèbre fréquemment l'Anglais John Locke sur ce thème, ce dernier peut paraître en

[1] *Dictionnaire historique et critique*, article « Japon », note A ; éd. 1730, vol. II, p. 831.
[2] *Ibid.*
[3] *Supplément du commentaire philosophique*, chap. XXIX ; *Œuvres diverses*, 1737, t. II, p. 535.

net retrait, sa tolérance religieuse étant partiale et partielle. « Enfin ceux qui nient l'existence de Dieu, soutient-il, ne doivent pas être tolérés, parce que les promesses, les contrats, les serments et la bonne foi, qui sont les principaux liens de la société civile, ne sauraient engager un athée à tenir sa parole ; et que si l'on bannit du monde la croyance d'une divinité, on ne peut qu'introduire aussitôt le désordre et la confusion générale. » (*Lastly, those are not at all to be tolerated who deny the being of a God. Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all.*)[1] Cette conception limitée de la tolérance rejoint l'observation faite plus tard par Tocqueville lors de son séjour aux États-Unis, lui qui remarquait, avec une sorte de stupeur, qu'au milieu de la tolérance religieuse un homme qui ne reconnaîtrait pas l'existence de Dieu se voyait refuser de comparaître devant un jury et de donner un témoignage. [2] À l'inverse, Pierre Bayle défendait une tolérance conçue comme complète. « Il y a des occasions, écrivait-il, où les sentiments moyens sont les meilleurs, mais en cette rencontre, on ne saurait trouver de juste milieu ; il faut tout ou rien. On ne peut avoir de bonnes raisons pour tolérer une secte, si elles ne sont pas bonnes pour en tolérer une autre ». [3] Locke, il est vrai, admettait la tolérance pour les catholiques[4], quand Bayle ne paraissait pas vouloir les laisser en paix : mais ce fut dans la crainte de leur tempérament persécuteur, et dans la conviction qu'il était que, vu leurs dogmes et leur histoire, ils ne sauraient jamais que troubler le repos public. Les précautions qu'il demandait n'étaient pas des persécutions ; plutôt, il admettait une non-tolérance pour les ennemis de la tolérance, et la considérait comme admissible dans ce cadre même, parce qu'elle était conçue comme « un acte de politique nécessaire au bien de l'État »[5]. La non-tolérance s'éloignait tout à fait, dans son esprit, de l'intolérance, car elle ne forçait pas les consciences, elle ne violentait pas les hommes : elle se contentait de les empêcher de nuire.

Bayle concevait la tolérance religieuse dans des bornes très larges. Peut-être frappé par les libertés données par les nations asiatiques aux missionnaires et aux corps religieux divers, il demandait qu'on accepte sans broncher des missionnaires musulmans en France si jamais il s'en présentait, chose que les plus tolérants des philosophes

[1] John Locke, *A letter concerning toleration*, 1689, p. 48 ; *Essai sur la tolérance*, Garnier-Flammarion, 1992, p. 206.

[2] Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, 1835, t. II, p. 225-226 ; éd. Gallimard, t. I, vol. I, p. 306.

[3] *De la tolérance. Commentaire philosophique*, 2006, p. 263.

[4] John Locke, 'Reasons for Tolerating Papists Equally with Others', BR1610.L8232, Greenfield Library, St. John's College, Annapolis.

[5] *De la tolérance. Commentaire philosophique*, 2006, p. 235.

n'évoquaient guère. « Pour ce qui est des mahométans, écrit pourtant Bayle, je ne vois pas qu'ils soient plus indignes de tolérance que les juifs ; au contraire ils le sont moins, puisqu'ils tiennent Jésus-Christ pour un grand prophète ; et ainsi s'il prenait fantaisie au mufti d'envoyer en chrétienté quelques missionnaires, comme le pape en envoie dans les Indes, et que l'on surprît ces missionnaires turcs s'insinuant dans les maisons, pour y faire le métier de convertisseurs, je ne pense pas qu'on fût en droit de les punir ; car s'ils répondaient les mêmes choses que les missionnaires chrétiens répondraient dans le Japon en pareil cas, savoir que le zèle de faire connaître la vraie religion à ceux qui l'ignorent, et de travailler au salut de leur prochain dont ils déplorent l'aveuglement, les a engagés à leur venir faire part de leurs lumières, et que sans avoir égard à cette réponse, ni les ouïr dans leurs raisons, on les pendît, ne serait-on pas ridicule de trouver mauvais que les Japonais en fissent autant ? Puis donc qu'on blâmerait horriblement les Japonais, il faut convenir qu'il ne faudrait pas maltraiter ces missionnaires du mufti, mais les faire entrer en conférence avec des prêtres, ou des ministres, afin de les détromper. Que si on ne pouvait pas en venir à bout, et qu'ils protestassent qu'ils mourraient plutôt que de désobéir à l'ordre de Dieu et du grand prophète, il se faudrait bien garder de les faire mourir ; et pourvu qu'ils ne fissent rien contre le repos public, je veux dire, contre l'obéissance due au souverain dans les choses temporelles, ils ne mériteraient pas seulement l'exil, ni eux, ni ceux qu'ils auraient pu gagner par leurs raisons ; car autrement les païens eussent bien fait de chasser et d'emprisonner les apôtres, et ceux qu'ils avaient convertis à l'Évangile. Il ne faut point oublier la défense d'avoir double poids et double mesure, ni que de la même mesure dont nous mesurons les autres, nous seront mesurés. » [1]

Cette tolérance religieuse, sa portée et ses limites, Bayle pouvait la concevoir au contact de la Chine, pour affermir et affiner sa pensée. La remarque, bien sûr, en a souvent été faite. « La Chine et les Chinois apparaissent assez souvent dans l'œuvre de Bayle »[2], remarquait encore récemment l'éditeur de son grand livre sur la tolérance religieuse. Il voyait avec curiosité les sociétés lointaines dans lesquelles les principes de la tolérance paraissaient recevoir quelque application. « La Chine en particulier, écrit Joy Charnley, fournit l'exemple d'une société tolérante qui peut très efficacement servir de point de comparaison avec l'Europe, et les références de Bayle se concentrent sur ce sujet précis. »[3] Et elle ajoute encore : « Dans les récits de voyage sur l'Extrême-Orient, Bayle découvrit un grand nombre d'exemples illustrant ses idées sur la tolérance, la persécution et la religion. Les pra-

[1] *Ibid.*, p. 264-265.
[2] Jean Michel Gros, *Ibid*, p. 125, en note.
[3] Joy Charnley, *Pierre Bayle, reader of traver litterature*, 1998, p. 91.

tiques observées par les voyageurs et le modèle fourni par des sociétés telle que la Chine fut d'une valeur inestimable, en ce qu'elles corroboraient et renforçaient ces arguments ». [1] Je vais essayer d'approfondir ceci dans les pages qui suivent.

Avant d'y venir, je voudrais toutefois rappeler comment, au cours du dernier quart du XVIIe siècle, la France vécut au milieu des persécutions religieuses, qui donnaient une coloration particulière aux réflexions des philosophes sur la tolérance. En octobre 1685, Louis XIV signait la révocation de l'Édit de Nantes, et le mois suivant survint un événement qui affecta Bayle plus personnellement encore. En représailles contre ses écrits, son frère Jacob avait été arrêté et emprisonné : il mourut en novembre, après avoir refusé d'abjurer. La législation intolérante s'étoffa d'ailleurs peu après : on peut citer l'ordonnance du 29 avril 1686, indiquant que les cadavres de ceux qui seraient morts en refusant les rites catholiques seraient traînés par des chevaux à la voirie, et l'édit du 1er juillet 1686, qui prononçait la peine de mort pour les participants à des assemblées religieuses clandestines, tenues dans un lieu écarté et en plein air. Pour Bayle, ces persécutions tenaient à la nature même de la religion catholique, conçue comme violente et intolérante de sa nature. « Quelques personnes de ma connaissance, rapporte-t-il ainsi dans son pamphlet virulent de 1686, ont été merveilleusement ébahies, lorsqu'elles ont vu les ordonnances de la traînerie sur les claies des corps morts de ceux qui auraient refusé de communier, et de la condamnation à mort de tous ceux qui feraient quelque exercice de la religion réformée en France, et de tous les ministres qui entreraient dans le royaume sans permission, avec une grosse récompense à tous les dénonciateurs, et grosse peine à tous ceux qui les cacheront, à peu près comme on en usait durant les triumvirats à Rome envers les proscrits. Ces personnes m'ont dit qu'elles n'auraient jamais cru que dans un siècle poli et éclairé comme le nôtre, une nation qui passe pour fort civilisée en vînt à ces cruelles extrémités. Je leur ai levé ce scrupule, en leur faisant voir qu'il y avait beaucoup plus de raisons de s'ébahir de ce que l'Église romaine avait marchandé si longtemps à en venir aux derniers supplices ; et comme c'est son œuvre accoutumée et l'opération qu'elle a le plus pratiquée, et le blanc que ses traits décochés ont le plus souvent touché, il fallait, selon le cours ordinaire de la nature et le train des choses humaines, qu'elle eût frappé beaucoup plus tôt ce coup-là, et que la flèche qui a donné au milieu de son blanc, n'eût pas été la quatre ou cinq centième décochée contre le huguenotisme. Et quant à ce qu'ils me disaient de la civilité du siècle, je leur ai fait entendre raison, c'est à savoir que les fausses religions sont exceptées du

[1] *Ibid.*, p. 110-111.

nombre des choses qui s'humanisent. La cruauté est leur caractère indélébile »[1]

Pour Bayle, en effet, l'intolérance est un poison essentiellement lié au catholicisme. « Le paganisme était divisé en une infinité de sectes, et rendait à ses dieux des cultes fort différents les uns des autres, et les dieux même principaux d'un pays n'étaient pas ceux d'un autre pays ; cependant je ne me souviens point d'avoir lu qu'il ait jamais eu de guerre de religion parmi les païens, si ce n'est contre des gens qui pillaient le temple de Delphes, par exemple. Mais de guerres faites à dessein de contraindre un peuple à quitter sa religion pour en prendre une autre, je n'en vois point de mention chez les auteurs. »[2] Le catholicisme seul, et cela depuis sa naissance, fut source de troubles continus et sanglants. Bayle rappelle, pour affermir cette assertion et sa condamnation globale de la religion catholique, le mot curieux du Christ, rapporté tant par Saint Luc (12, 51-53) que par Saint Mathieu (10, 34-36) : « Pensez-vous que je sois venu mettre la paix sur la terre ? Non, vous dis-je ; mais plutôt la division. Car désormais ils seront cinq dans la maison, divisés, trois contre deux et deux contre trois. Le père sera divisé contre le fils ; la mère contre la fille ; la belle-fille contre la belle-mère. » [3] D'après ceci Bayle conclut aisément que « Jésus-Christ n'a point prétendu que son Évangile ne troublerait point les sociétés, il prédit le contraire. »[4]

De manière générale, d'après lui, il était impératif de se méfier des actes, des paroles et promesses des catholiques. « Vos serments, comme Catholiques, ne sont qu'une toile d'araignée, que vous rompez en soufflant dessus »[5] écrit-il quelque part. Les catholiques, selon lui, n'ont aucune parole, leur histoire est une longue chronique de mensonges et de manipulations, et Bayle se le tient pour dit. « Pour moi désormais, si j'ai à faire à des Catholiques, je leur demanderai d'abord, *en quelle qualité traiterez-vous avec moi, est-ce comme Catholiques ? S'ils disent qu'oui, je leur répondrai*, qu'ils n'ont qu'à se retirer ; que je ne saurais prendre confiance en eux sous cette relation »[6]

La mauvaise foi des catholiques, d'après Bayle, se double d'une tendance dangereuse chez eux, dès qu'ils sont forts, à se faire persécuteurs. Et il invoque ici l'exemple frappant des catholiques anglais, qui criaient alors à la persécution, mais qui, dit-il, « n'attendraient pas

[1] *De la tolérance. Commentaire philosophique*, 2006, p. 71-72.

[2] *Ibid.*, p. 74.

[3] Nouveau Testament, éd. 1682, Évangile selon Saint-Luc. — *Réponse aux questions d'un provincial*, t. IV, 1707, chap. XVIII ; *Œuvres diverses*, 1727, t. III, p. 950.

[4] *Réponse aux questions d'un provincial*, vol. III, 1706, chap. XXIX ; *Œuvres diverses*, t. III, p. 988.

[5] *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*, Librairie philosophie J. Vrin, 1973, p. 61.

[6] *Ibid.*

trois ans à brûler et égorger tous ceux qui ne voudraient pas aller à la messe, s'ils acquéraient des forces battantes pour cela »[1] Aussi faut-il toujours se méfier des Catholiques, d'après lui, parce que « cette fausse religion ne s'amende pas par le long âge ; qu'elle est toujours comme au temps jadis animée de l'esprit de fourbe et de cruauté, et que malgré la politesse, l'honnêteté, la civilité qui règne dans les manières de ce siècle plus qu'en aucun autre, elle est toujours brutale et farouche. »[2]

Au XVIIe siècle, le catholicisme était entré dans un contact étroit avec les nations asiatiques : il est intéressant d'examiner comment Bayle jugea cette interpénétration des cultures et cette ouverture de la Chine ou du Japon aux missionnaires, comment il travailla, comment il redessina l'idée de la non-tolérance pour les ennemis de la tolérance, dans le contexte du cas asiatique.

Fidèle à son analyse critique du catholicisme, Bayle considérait que toutes les nations du monde devaient adopter une position de méfiance. « Il y a bien de l'apparence que si ces bons Indiens, et Japonais savaient comment les Chrétiens se sont traités les uns les autres pendant mille ans, et comment ils ont traité les sauvages de l'Amérique, ils ne laisseraient pas mettre le pied dans leur pays à pas un Chrétien. » [3]

Le cas de la Chine nous occupera bientôt : pour le moment je dirais ce qu'il se passa au Japon. En 1624, ce pays décréta effectivement l'expulsion d'étrangers et notamment de missionnaires. Une révolte eut lieu subséquemment en 1637, qui fit 37 000 morts. Or Bayle donne raison aux persécuteurs et proscripteurs du catholicisme au Japon. « Le meilleur parti que les Japonais eussent pu prendre était de se convertir au vrai Dieu ; mais n'ayant pas assez de lumières pour renoncer à leur fausse religion, il ne leur restait que de choisir entre la persécution active, et la persécution passive. Ils ne pouvaient conserver leur ancien gouvernement, ni leur ancien culte, qu'en se défaisant des Chrétiens. Ceux-ci tôt ou tard eussent ruiné l'un aussi bien que l'autre, ils auraient armé tous leurs néophytes : ils auraient introduit dans le pays le secours, et les maximes cruelles des Espagnols ; et à force de tuer, et de faire pendre comme en Amérique, ils auraient mis sous leur joug tout le Japon. Ainsi, quand on ne considère les choses que selon les vues de la politique, l'on doit convenir que la persécution, que les Chrétiens ont soufferte en ce pays-là, a été dans l'ordre des moyens que la prudence fait prendre pour prévenir le renversement de la monarchie, et le saccagement d'un État. » [4]

[1] *De la tolérance. Commentaire philosophique*, 2006, p. 55.
[2] *Ibid.*, p. 56.
[3] *Nouvelles de la République des Lettres*, octobre 1685, p. 1161-1162.
[4] *Dictionnaire historique et critique*, article Japon, note E ; éd. 1715, vol. II, p. 539.

Ces réflexions, appliquées au cas du Japon, devaient recevoir naturellement une application toute semblable pour le cas chinois. Bayle évoque, dans son pamphlet de 1686, « cette charité générale que nous devons à tous les hommes, par les devoirs indispensables de l'humanité », par laquelle « on est obligé d'avertir un peuple qu'on trompe, qu'il prenne garde à lui, et qu'assurément s'il n'y prend garde, on le trompera »[1]. Et à ce titre il donne raison aux protestants hollandais qui, d'après les récits, informèrent les autorités japonaises que les catholiques étaient des persécuteurs et qu'ils ne devaient pas être soufferts. Et dès lors venant au cas de la Chine, Bayle écrit :

> « Et je ne doute point, que les mêmes lois de l'humanité, n'obligent un honnête homme, à faire savoir à l'Empereur de la Chine ce qui vient de se passer en France, afin qu'il prenne ses mesures pour recevoir, comme il faut, les missionnaires que le Roi vient d'envoyer en ce pays-là sur le pied de grands mathématiciens. On est obligé en conscience d'avertir cet Empereur, que ces gens-là, qui ne demandent d'abord que d'être soufferts, n'ont pour but que de se rendre les maîtres, et de contraindre ensuite tout le monde, le couteau à la gorge, à se faire baptiser, sans se soucier d'aucun serment, ni édit, ni traité fait et passé pour la sûreté de l'ancienne religion. »[2]

Dans son *Commentaire philosophique* de l'année suivante, Bayle répètera encore que les catholiques ne peuvent être soufferts en Asie, car « ils ont des dogmes incompatibles avec le repos public d'un royaume où ils ne dominent pas, comme qu'il faut contraindre d'entrer les hérétiques, qu'un roi hérétique ne doit pas être obéi, etc. »[3] Sur ce fondement, la non-tolérance apparaissait comme la seule voie possible, et Bayle écrivait ainsi :

> « Supposons que le conseil de la Chine s'avise de faire cette question aux missionnaires : *Quels ordres avez-vous pour ceux qui après avoir ouï cent fois vos sermons, ne voudront pas vous croire ?* Et que ces moines, dans la sincérité que nous leur avons supposée d'abord, répondent : nous avons reçu commandement de la part de notre Dieu qui s'est fait homme, de contraindre à se faire chrétiens tous les opiniâtres, c'est-à-dire tous ceux qui après nos instructions refuseront de se faire baptiser ; et en conséquence de cet ordre notre conscience nous oblige, dès que nous en aurons le pouvoir, et qu'il n'y aura pas à craindre un plus grand mal, de chasser à coups de bâton dans les églises

[1] *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand,* 1686 ; éd. Vrin, 1973, p. 72.
[2] *Ibid.*, p. 73.
[3] *De la tolérance. Commentaire philosophique*, 2006, p. 65.

chrétiennes tous les Chinois idolâtres, de les emprisonner, de les réduire à l'aumône, d'en pendre quelques-uns pour l'exemple, de leur enlever les enfants, de les abandonner à la merci du soldat, eux, leurs femmes, et leurs biens. Si vous en doutez, voilà l'Évangile, voilà le commandement clair et net, *Contrains-les d'entrer* : c'est-à-dire, emploie toutes les violences les plus propres à venir à bout de la résistance opiniâtre des hommes.

On conçoit aisément que la sincérité que je suppose à ces missionnaires, est une chimère ; mais je puis néanmoins faire cette supposition, afin de conduire plus clairement mon lecteur où je souhaite qu'il vienne. Que pensons-nous à cette heure que l'on penserait et que l'on dirait dans le conseil ? Ou ce serait des conseillers sans esprit, sans jugement, sans raison, des machines parlantes, ou ils conseilleraient à l'empereur de faire sortir incessamment de ces États tous ces missionnaires, comme des pestes publiques, et de faire défenses expresses d'en laisser jamais entrer aucun. Car qui ne voit que c'est introduire dans son royaume la semence perpétuelle du carnage et de la désolation des villes et du plat pays, que de laisser prêcher ces gens-là ? Au commencement ils ne feront que prêcher, qu'instruire, que flatter, que promettre un paradis, que menacer d'un enfer, ils persuaderont beaucoup de monde, et il arrivera qu'ils auront dans toutes les villes et dans tous les ports plusieurs sectateurs ; et alors ou par les secours étrangers, ou même par les seules forces de ceux qui les suivent, ils commenceront leurs violences contre ceux qui voudront persévérer dans leur ancienne religion. Ceux-ci n'auraient garde d'endurer qu'on les vexe dans les lieux où ils pourront se défendre ; ainsi on viendra aux mains de tous côtés, et on se tuera comme des mouches, et tout autant de chrétiens qui mourront dans le combat voilà tout autant de martyrs, au dire des missionnaires, attendu qu'ils auront perdu la vie en exécutant l'ordre précis et formel de Jésus-Christ, *Contrains-les d'entrer*. Où est l'âme assez papale et monacale, pour ne pas frissonner d'horreur à la vue de ces affreuses désolations ? Mais ce n'est pas le tout, il faut que l'empereur lui-même saute tôt ou tard, s'il n'a pas des forces battantes contre ses sujets chrétiens. »[1]

Pour Bayle, il n'y a pas d'équivoque possible : la nature du christianisme, son histoire et ses dogmes, forcent les nations étrangères à leur fermer la porte et à s'en garantir par tous les moyens. Dans le *Commentaire philosophique*, il soutient que de toute évidence l'Empereur de la Chine doit repousser les missionnaires jésuites. « Je dis qu'avec raison et justice il chasserait ces missionnaires ; car premièrement la raison et la justice veulent qu'un prince qui voit venir des

[1] *Ibid.*, p. 122-123.

étrangers dans son État, pour y annoncer une nouvelle religion, s'informe de ce que c'est qu'une telle religion, et si elle accorde la fidélité que les sujets doivent à leur prince avec celle qu'ils doivent à Dieu ; et par conséquent cet empereur de la Chine doit dès la première conversation s'informer de ces missionnaires, de quelle nature est leur doctrine, par rapport au bien public et aux lois fondamentales qui font le bonheur des sujets et des souverains. »[1]

Cependant en 1692 Kangxi donna un édit de tolérance autorisant la religion catholique sur le territoire de son empire. Ne pouvant remettre en question sa crainte profonde des catholiques forts et persécuteurs, Bayle plaida alors l'ignorance de l'Empereur :

> « Un prince sage n'eût pas accordé aux missionnaires du Pape et à leurs néophytes, la liberté de conscience, avant que de s'informer quels sont leurs principes de conversion, et de quelle manière leurs prédécesseurs en ont usé. S'il eût cherché là-dessus tous les éclaircissements que la bonne politique demandait, il n'eût point permis aux missionnaires ce qu'il leur accorde, il eût su que ce sont des gens qui prétendent que Jésus-Christ leur ordonne de contraindre d'entrer, c'est-à-dire de bannir, d'emprisonner, de torturer, de tuer, de dragonner, tous ceux qui refusent de se convertir à l'Évangile, et de détrôner les princes qui s'opposent à ses progrès. On ne voit point que l'Empereur de la Chine se pût laver d'une imprudence inexcusable, si sachant cela il eût néanmoins accordé l'édit. Il faut donc croire pour son honneur qu'il n'en savait rien, et par cela même il est blâmable, il ne s'est point assez informé de ce qu'il fallait qu'il sût. Apparemment il ne vivra pas assez pour avoir lieu de se repentir de sa négligence : mais il ne faut point répondre que ses descendants ne maudiront pas sa mémoire ; car peut-être se verront-ils obligés plus tôt qu'on ne pense à résister à des séditions dangereuses, excités par les sectateurs de la nouvelle religion, et à égorger s'ils ne veulent être égorgés. »[2]

Je montrerais plus tard que Bayle fut frappé, en vérité, par l'exemple de la tolérance extrême de l'Empereur chinois, mais il n'en maintint pas moins son impératif de la non-tolérance des religions persécutrices par nature.

Ici il est intéressant de signaler que les discussions de Bayle sur ce point, avaient leur parallèle en Chine à la même époque. Celui-ci critiquait les missionnaires de vouloir s'insinuer « au royaume de la Chine sous les apparences d'une grande modération, et en renards, afin d'agir ensuite comme des tigres et comme des lions ». [3] Il ne tom-

[1] *Ibid.*, p. 124.
[2] *Dictionnaire historique et critique*, article Milton, note O ; éd. 1715, vol. II, p. 1037.
[3] *De la tolérance. Commentaire philosophique*, 2006, p. 129-130.

bait pas dans le piège de croire que leurs désunions passagères puissent les rendre moins dangereux. « Ne craignez pas, disait-il, que les missionnaires s'amusent à se quereller, quand il faudra mettre en pratique le dogme de la contrainte, et celui des soulèvements et des dragonnades. Les Thomistes, les Scotistes et les Molinistes oublieront alors tous leurs différents, et travailleront d'une même épaule à l'exécution du *contrains-les d'entrer.* »[1] Bayle critiquait encore les méthodes de conversion, ces « méthodes douces » auxquelles provisoirement les Jésuites de la Chine, n'ayant pas de support officiel, se réduisaient. « Un Janséniste, disait-il, qui prêcherait les infidèles du Japon ou de la Chine pour la première fois, ne serait pas assez bête pour débuter par le dogme de l'extinction du franc arbitre, ou par celui de la prédestination absolue... Il renverrait son jansénisme au temps que ses néophytes n'auraient plus besoin de lait, et seraient capables d'une viande ferme. »[2] Sa conviction profonde était qu'à la première occasion, cependant, ils redeviendraient ce qu'ils sont, des persécuteurs et des violents.

Les Jésuites suivaient les rites chinois pour ne pas froisser la population et dilapider leurs chances : c'était encore pour Bayle l'exemple de leur malice, et ceci appelait à redoubler de vigilance et à ne pas se laisser berner. Il a déjà été rappelé comment Matteo Ricci se présentait comme un adepte des lettrés confucéens pour mieux diffuser son message évangélique et lutter contre le bouddhisme. « Un personnage très distingué qui est un adepte de la secte des idoles m'a même traité d'adulateur des lettrés, raconte-t-il dans une lettre... Et je tiens beaucoup à ce que d'autres me voient sous cet angle, car nous aurions beaucoup plus à faire si nous devions lutter contre les trois sectes. »[3] Certains lettrés chinois les en accusèrent pourtant : « Là où ils s'en prennent au confucianisme, ils n'osent pas ouvrir la bouche toute grande, car ils veulent emprunter le bonnet et la robe des lettres pour introduire leur doctrine jusqu'à la Cour, afin de pouvoir mieux répandre leur poison. » (然其辟儒处，未敢十分启口者，窃欲藉儒冠 儒服者达其教于朝廷，使得以肆其奸毒也。)[4] « Ces gens du grand Occident, s'aidant du confucianisme comme d'un allié, entrent chez nous les armes à la main, prêts à y causer des dégâts » (大西借儒为援，而操戈入室，如螟特附苗，其伤必多。)[5] dit un autre.

[1] *Dictionnaire historique et critique*, article Milton, note O ; éd. 1715, vol. II, p. 1037.

[2] *Dictionnaire historique et critique*, article René Rapin, note C ; éd. 1697, vol. II, p. 932.

[3] Lettre du 15 janvier 1609 ; Tacchi Venturi, *Opere storiche del P. Matteo Ricci, S. I. Vol II : Le lettre della Cina (1580-1610) con appendice di documento inediti,* 1913, p. 387.

[4] 林启陆,《诛夷论略》: Lin Qilu, Zhuyi lunlue — 破邪集 (Poxie ji), vol. VI, 2 b – 3 a.

[5] 陈候光,《辨学刍言》: Chen Houguang, Bianxue chuyan — 破邪集 (Poxie ji), vol. V, 1 a-b.

Dans une lettre du 25 janvier 1584, Michele Ruggieri insistait similairement sur le devoir de prudence, et prononçait des mots proprement édifiants. « Je dis cela, notait-il en effet, car cette nation est très ennemie des étrangers et craint particulièrement les Portugais et Castillans, qu'ils tiennent pour gens belliqueux. »[1] « Le point capital, répète Trigault dans une lettre, c'est que les Chinois reconnaissent que nous ne tramons rien de révolutionnaire ». [2]

Cependant, des doutes et des craintes, similaires à celles de Bayle, naquirent en Chine même. Les Jésuites n'étaient pas cru sur leur parole, et leur démarche même faisait naître des soupçons. « Ils cachent leur fourberie sous un air de loyauté »[3] lit-on dans un livre antichrétien. « Ils ont l'air tout effacé, mais leur cœur est plein de replis » écrit aussi Xu Dashou. [4] « Au-dehors, ils ont l'air humble et respectueux, mais au-dedans, ce sont des fourbes » dit encore le moire Purun de Hanghou, en 1634. [5]

Les Jésuites avançaient en effet avec un certain nombre de dissimulations, conçues par prudence, mais qui faisaient parfois naître des doutes sérieux. Par exemple, à la manière du Xifang Dawen (西方答問) (Questions et réponses sur les contrées d'Occident) par Giulio Aleni (艾儒略), publié en 1637, l'Europe était systématiquement présentée sous un jour extrêmement favorable et, disons-le, fallacieux. Un converti, Xu Guangqi (徐光启) écrit ainsi qu'il n'y a pas de rébellion ni de troubles dans les pays chrétiens. « Quant aux rébellions et aux troubles, écrit-il très exactement, non seulement on les ignore, mais il n'y a même pas de noms ni de caractères d'écriture pour ces choses-là. »[6] Ricci lui-même écrit dans sa *Correspondance apologétique* (bianxue yidu 辨学遗牍), qu'« en gros et de façon manifeste — car je n'oserais pas exagérer — depuis mille six cents ans que nos pays sont devenus chrétiens, dans plus de trente royaumes qui sont imbriqués les uns dans les autres sur plus de dix mille *li* carrés, il n'y a pas eu un seul changement de dynastie, pas une guerre, pas la moindre dispute. »[7] La manipulation n'opéra pas sur tout le monde.

[1] Tacchi Venturi, *Opere storiche del P. Matteo Ricci, S. I. Vol II : Le lettre della Cina (1580-1610) con appendice di documento inediti,* 1913, p. 420.

[2] M. Ricci et N. Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine, 1582-1610*, 1978, p. 20.

[3] 苏及宇,《邪毒实据》: Su Jiyu, Xiedu shiju — 破邪集 (Poxie ji), vol. III, 3 b.

[4] 许大受,《佐闢》: Xu Dashou, Zuopi, 33 a.

[5] 释普润,《诛左集缘起》: Shi Purun, Zhuzuo jiyuan qi — 破邪集 (Poxie ji), vol. VIII, 21 b.

[6] 徐光啟,《辨学疏稿》: Xu Guangqi, Bianxue shugao —《天主教东传文献续编》(Suite des documents sur le catholicisme en Asie), 1965, vol. I, p. 25-26.

[7] 利玛窦,《辨学遗牍》: Li Madou, Bianxue yidu —《天学初函》(Première collection d'études chrétiennes) (1628), éd. 1965, Taipei, vol. II, p. 647

Pour illustrer la grandeur de la religion qu'il présentait pour la première fois en Chine, Ricci affirmait encore que « de l'ouest à l'est, nombreux sont les pays qui étudient et observent cette doctrine. »[1] Cependant tout cela n'était pas toujours cru. « Quand ils disent que tous les grands pays de l'est à l'ouest observent et pratiquent leur doctrine, ils se vantent certainement »[2], note par exemple un sceptique.

Car les Chinois se renseignaient, ils doutaient raisonnablement, et parfois n'en croyaient rien. Sur le cas du pacifisme, de la tranquillité des Jésuites, les faits même, glanés dans l'histoire récente des pays voisins, offraient une réfutation, et on lit par exemple dans un texte daté de 1638, que :

至一国必坏一国，皆即其国以攻其国，历吞已有三十余。远者难稽其踪，最近而吕宋，而米索果，而三宝颜，而鸡笼，淡水，俱皆杀其主，夺其民。只须数人，便压一国。[3]

Chaque fois qu'ils arrivent dans un royaume, ils le détruisent et ils se servent de leurs précédentes conquêtes pour de nouvelles. Ils ont déjà ainsi annexé plus de trente royaumes. Pour les plus lointains, il est difficile de savoir où ils se trouvent. Mais parmi les plus proches, il y a Luçon, Misuoguo, Java, Jilong et Danshui, pays dont ils ont tué les rois et ils se sont emparés de la population. Il leur suffit de quelques hommes pour écraser un royaume.

Une meilleure connaissance des dogmes chrétiens faisait naître soupçons et craintes. Un lettré, d'abord bienveillant envers les jésuites, raconte vers le même temps comment son opinion changea. « Huang Tianxian (Huang Zhen) de Zhangzhou me montra alors la *Collection pour la destruction des doctrines vicieuses* [破邪集 Poxie ji] et il m'apparut que leur doctrine devait inévitablement troubler le monde, qu'il fallait au plus vite 'dresser le tambour' »[4] De ce point de vue, les craintes d'ordre moral, social et politique, se mêlaient. La préoccupation de Bayle, celle d'un renversement des lois du royaume et de la prise du pouvoir par les Jésuites, était envisagée par certains. On lit par exemple dans un mémoire proprement intitulée 罪言, Zuiyan (L'accusation) :

[1] 利玛窦,《天主实义》— Matteo Ricci, *Le Sens réel de 'Seigneur du Ciel'*, Les Belles Lettres, 2013, p. 8.

[2] 杨光先,《辟邪论》: Yang Guangxian, Pixie lun —《天主教东传文献续编》(Suite des Documents sur le catholicisme en Asie), 1965, vol. III, p. 1125.

[3] 苏及宇,《邪毒实据》: Su Jiyu, Xiedu shiju — 破邪集 (Poxie ji), vol. III, 33a.

[4] 蒋德璟,《破邪集序》: Jiang Dejing, Poxié jixu — 破邪集 (Poxie ji), vol. III, 2a.

斯其心其势，不举我中国君师两大权，尽归之耶稣会里[1]	Ils ne s'arrêteront pas avant de s'être emparés de tous les pouvoirs, moraux et politiques, de la Chine et de les avoir tous réunis dans la société de Jésus.

Les Jésuites jouissaient en Chine d'une parfaite liberté de mouvement, que leurs détracteurs soulignaient, pour s'en offusquer : « Ces Barbares qui sont vaguement venus d'outre-mer, ils se déplacent de province en province, de préfecture en préfecture sans que personne se soucie de savoir d'où ils viennent ni où ils vont. »[2] « Ces Occidentaux vont et viennent sans aucune gêne et sans qu'on enquête » lit-on ailleurs. [3] Pour de nombreux lettrés, cette liberté n'était pas sans danger : laisser agir les missionnaires à leur guise, pour certains critiques, « c'est agir comme quelqu'un qui, par amour de la fourrure des tigres et des léopards, en élèverait sur son lit en oubliant qu'ils peuvent dévorer les hommes. »[4] De tels missionnaires devaient être craints, et la tolérance était, en ce cas précis, une imprudence.

Pierre Bayle, qui partageait ces vues sans les connaître, n'ignorait pas la portée de l'enseignement donné par la Chine : sur le sujet de l'athée vertueux, elle offrait l'exemple irréfutable par excellence, celui qui transformait une audacieuse théorie, lancée contre la rigueur des dogmes, en une invincible réfutation donnée à la religion elle-même. Sur la question de la tolérance, la Chine était pourtant source d'interrogations. Bayle avait bien remarqué la portée de la liberté donnée par Kangxi, celle qui gênait certains lettrés, et le dérangeait lui-même. « Voilà un empereur chinois très persuadé que la religion des Jésuites est fausse et tout à fait opposée à celle dont lui et tous ses sujets ont profession, qui ne laisse pas de souffrir des missionnaires et de les traiter fort humainement. »[5] Cette tolérance étonnait et posait question. De même, Bayle pouvait s'appuyer, dans sa réflexion, sur la pluralité religieuse telle qu'observée en Chine ou au Japon. « On compte jusqu'à douze sectes, ou douze religions, dans le Japon ; et chacun a la liberté de suivre celle qu'il lui plaît, ce qui ne cause point de division. »[6]

L'Asie lui prouvait et illustrait pour l'édification de tous, que la paix et la concorde pouvait effectivement se trouver dans un État où régneraient plusieurs religions : « Si la multiplicité de religions nuit à

[1] 《罪言》: Zuiyan — 破邪集 (Poxie ji), vol. III, 27a.

[2] 张广活,《辟邪摘要略议》: Zhang Guangxi, Bixie zhaiyao lueyi — 破邪集 (Poxie ji), vol. V, 30 b.

[3] 杨光先,《辟邪论》: Yang Guangxian, Pixie lun —《天主教东传文献续编》(Suite des documents sur le catholicisme en Asie), 1965, vol. III, p. 1132.

[4] *Ibid.*, p. 1131.

[5] *Nouvelles de la République des Lettres*, février 1685, p. 203.

[6] *Dictionnaire historique et critique*, article Japon ; éd. 1715, vol. II, p. 538.

un État, écrit Bayle, c'est uniquement parce que l'une ne veut pas tolérer l'autre, mais l'engloutir par la voie des persécutions. *Hinc prima mali labes*, c'est là l'origine du mal. Si chacun avait la tolérance que je soutiens, il y aurait la même concorde dans un État divisé en dix religions, que dans une ville où les diverses espèces d'artisans s'entresupportent mutuellement. »[1] Et cette comparaison, assez libérale, Bayle la reproduisait quelques pages plus loin : « Puisque chacun croit que l'autre se trompe, il doit essayer de le détromper, et raisonner avec lui le mieux qu'il pourra ; mais après avoir épuisé ses lumières sans le persuader, il doit le laisser là, prier Dieu pour lui, et vivre avec lui dans l'union qui doit être entre les honnêtes gens, et entre de bons compatriotes. Si cela était, la diversité de créances, de temples et de cultes ne ferait pas plus de désordre dans les villes et dans les sociétés, que la diversité des boutiques dans une foire, où chaque marchand honnête homme vend ce qu'il a sans traverser la vente d'un autre. »[2]

La tolérance chinoise pour le catholicisme, au milieu des persécutions en Europe et compte tenu du drame personnel qu'on a rappelé, ne le persuadait pas. Il maintenait plutôt qu'« un parti qui, s'il était le plus fort, ne tolérerait point l'autre, mais le violenterait dans sa conscience, ne doit point être toléré. Or telle est l'Église romaine. Donc elle ne doit point être tolérée. »[3] Cette non-tolérance, encore une fois, ne serait pas à confondre avec une persécution. « Je ne veux pas que cela nous porte à faire aucunes représailles sur les papistes ; non je déteste ces imaginations ; je souhaite seulement qu'ils n'acquièrent pas la force d'exécuter sur nous ce qu'ils savent faire. »[4] Cependant des mesures de protection devaient être prises. « C'est une doctrine si abominable que celle qui autorise de forcer d'entrer dans la religion qu'on croit bonne, qu'avec toute l'aversion que j'ai pour l'intolérance, je ne crois pas qu'on puisse souffrir sans crime que le papisme acquière les forces nécessaires de contraindre ; ainsi une prudence indispensable oblige de le bannir des lieux où il peut être suspect, et d'y exauctorer [destituer] tous les grands, tous les magistrats, et toutes personnes constituées en dignité, dès qu'il appert de leur catholicité. J'excepte la personne des rois, car l'éminence de leur royauté et l'onction sacrée de leur personne, doit faire en leur faveur une exception les plus générales ; et ainsi il leur doit être permis, sans courir nul risque de ce qui leur appartient par le droit de leur naissance, d'être papiste, s'ils veulent, juifs, turcs et païens. Mais pour tous les autres,

[1] *De la tolérance. Commentaire philosophique*, 2006, p. 248.
[2] *Ibid.*, p. 258-259.
[3] *Ibid.*, p. 239-240.
[4] *Ibid.*, p. 58.

ou il faut les faire décamper, ou leur ôter tout moyen de troubler le repos public. »[1]

Bayle appelait ainsi à faire barrage au « papisme, le déshonneur de la chrétienté et même du genre humain »[2], et il en expliquait les raisons : « Ce ne serait pas une ligue moins honnête que celle qu'on ferait contre les corsaires de Barbarie ; et comme on pourrait exiger de ceux-ci fort justement qu'ils ne voleraient plus, qu'ils ne troubleraient plus le commerce par leurs infâmes pirateries, de même on pourrait réduire fort justement la papauté à promettre de ne persécuter plus, et à casser tous les décrets des conciles, toutes les bulles des papes, et toutes les décisions des casuistes qui autorisent la persécution. Mais parce qu'il serait juste de craindre qu'elle ne se relevât de sa promesse, dès que le péril serait passé, pour obvier ce mal, il faudrait lui demander des otages, et mettre des conditions si onéreuses à son dédit, qu'elle n'osât jamais violer le traité que l'on ferait avec elle. »[3]

La Chine était encore ici un exemple auquel se confronter, qu'on jugeait et qu'on étudiait, pour travailler et retravailler son œuvre, de même qu'un artisan lève parfois les yeux de son métier, pour contempler le modèle d'un confrère, quoique sans toujours l'intention de le copier.

Débat sur le despotisme et le règne des lois

Dans le domaine de la philosophie politique aussi, la Chine servit de catalyseur et imprégna la pensée des plus grands esprits. L'Empire chinois se présentait toutefois différemment à eux, selon qu'ils y trouvaient une illustration de leurs principes ou un embarrassant contre-exemple. Le cas de Montesquieu est curieux, de ce point de vue, car il illustre les contrariétés typiques du théoricien qui a trop poussé l'analyse abstraite des phénomènes, et qui se débat dans les contradictions qu'un cas particulier, contraire à sa schématisation, vient à lui offrir.

Montesquieu, on le sait, développait une représentation des différentes formes de gouvernement, en république, monarchie et despotisme, selon qu'elles trouvaient leur fondement dans la vertu, l'honneur ou la crainte. Or l'Empire chinois, auquel on attribuait d'autres fondements, comme la piété filiale, et qui s'établissait en dehors du cadre de l'auteur, était fait pour embarrasser. Montesquieu, qui a senti cette difficulté, lui fit face dans un célèbre chapitre de *l'Esprit des Lois*, où il commençait tout d'abord par poser le problème :

[1] *Ibid.*, p. 66.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 66-67.

« Avant de finir ce livre, je répondrai à une objection qu'on peut faire sur tout ce que j'ai dit jusqu'ici. Nos missionnaires nous parlent du vaste empire de la Chine, comme d'un gouvernement admirable, qui mêle ensemble dans son principe la crainte, l'honneur et la vertu. J'ai donc posé une distinction vaine, lorsque j'ai établi les principes des trois gouvernements. »[1]

On sent tout le malaise qu'eut Montesquieu à traiter le cas chinois dans son étude sur les différentes formes de gouvernement. Si la Chine n'avait pas été célébrée comme un modèle de gouvernement par les intellectuels de son époque, il aurait pu expédier le traitement de cette société avec toute la nonchalance qu'il manifeste ailleurs pour la classification d'autres nations « despotiques », comme le Japon, la Moscovie, ou le Maroc. Mais le cas de la Chine était autre, et méritait un examen plus approfondi. Cette société, encore une fois, était le modèle classique des intellectuels. Montesquieu ne pouvait pas l'écarter tout à fait de son étude, et en effet il ne le fit pas : on ne compte pas moins de soixante-douze références à la Chine dans *l'Esprit des Lois* — majoritairement adossées à des références à la *Description* de Du Halde —, ce qui reste moins que les mentions de Rome (204), mais plus que celles de l'Angleterre. Ces références ont toutefois un objectif, et, dans leur ensemble, elles sont chargées négativement.

Dans ses brouillons, Montesquieu reconnaissait pourtant la valeur du système chinois. Sur la question de la justice, que par pure commodité il résumera à l'usage du bâton, il reconnaissait en Chine des « longues procédures mais punitions sévères et proportionnées. Les affaires criminelles passent souvent par cinq ou six tribunaux subordonnés entre eux. Cette lenteur favorable à l'innocence mais rend la prison plus longue, ces lieux n'ont pas l'horreur de ceux d'Europe. »[2] Et notant la récente décision de l'Empereur régnant de ne punir personne de mort que son procès ne lui fût présenté trois fois, et qu'il avait trouvé de même chez Du Halde[3], Montesquieu ajoutait immédiatement : « On y fait grand cas de la vie d'un homme. »[4]

Ces traits ne ressemblent pas au portrait traditionnel du despotisme, et dans ses brouillons Montesquieu le reconnaît aisément : « La Chine est un gouvernement mêlé qui tient beaucoup du despotisme par le pouvoir immense du prince, un peu de la république par la censure et une certaine vertu fondée sur l'amour et le respect paternel. De la monarchie par des lois fixes et des tribunaux réglés, par un certain honneur attaché à la fermeté et au péril de dire la vérité. Ces trois choses bien tempérées et des circonstances tirées du physique du

[1] *De l'Esprit des Lois* (1748), livre VIII, chap. 21 ; éd. Pléiade, 1949, t. II, p. 365.
[2] *Geographica* ; *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. XVI, 2007, p. 227.
[3] Jean-Baptiste Du Halde, *Description de la Chine*, 1735, t. II, p. 136.
[4] *Geographica* ; *Œuvres complètes*, t. XVI, 2007, p. 228.

climat, l'ont fait subsister et si la grandeur de l'empire en a fait un gouvernement despotique, c'est peut-être le meilleur de tous. »[1]

La position qu'il adopta pourtant dans *l'Esprit des Lois* fut bien différente. Dans son livre, il tâcha de défendre sa séparation en trois formes de gouvernement, et pour ce faire il sacrifia le modèle chinois à l'autel de la cohérence systématique.

Pour se débarrasser de l'incommode modèle chinois, Montesquieu puisa dans ses lectures les éléments qui puissent lui permettre de terminer en peu de phrases le procès de la Chine, et repousser allègrement un dangereux contre-exemple. Dès 1713, il avait rencontré le jésuite Nicolas Fréret, qui lui présenta subséquemment Arcadio Houange, un jeune Chinois emmené en France. C'est dans cet entourage qu'il construit son arsenal de contre-arguments. Arcadio Houange, notamment, lui fournit des récits utiles sur lesquels appuyer, dans des conversations dictées par l'impératif de trouver du mal à dire de la Chine. Ce jeune Chinois, raconte Marie-Hélène Janvier dans une étude sur le sujet, « fait cependant face à un théoricien mondain qui, loin de vouloir réellement s'intéresser à la Chine, ne cherchait auprès de lui que la confirmation de son scepticisme envers le discours des jésuites. En fait, il voulait justifier sa théorie d'un mauvais gouvernement qui plus tard prend le nom de despotisme chinois. »[2] En 1729, la rencontre avec un ancien jésuite, Mgr. Fouquet, scellera d'ailleurs son penchant sinophobe. Déçu par ses comparses jésuites présents en Chine, qui provoquèrent, par leur inimité avec lui, son retour définitif en France, Fouquet conserva toute sa vie la marque de cette déception. Par rancune sans doute, il déversa sur l'ordre jésuite et sur la Chine elle-même tous les torrents critiques que sa plume pouvait produire. Cette source d'inspiration, si peu pure soit-elle, était d'une grande valeur pour Montesquieu et d'une immense utilité pour son entreprise. Enfin il trouvait dans la littérature de voyage, plus légère et plus critique par nature, des arguments contre la Chine. Chez Lange, suédois qui fut à Pékin de 1719 à 1722, et qui publia ensuite un ouvrage, il trouva, très bien développé, l'argument de la mauvaise foi et de la malice des commerçants chinois. « Celui qui achète doit porter sa propre balance, raconte en effet Lange ; chaque marchand en ayant trois, une forte pour acheter, une légère pour vendre, et une juste pour ceux qui sont sur leurs gardes. »[3] Le récit des voyageurs n'était pas toujours digne d'être cru : sans doute Montesquieu lui-même n'y trouvait pas une très forte authenticité, mais de tels arguments de poids étaient faits pour servir. Louis

[1] Pensées, vol. III, chap. 6 ; *Œuvres*, éd. Pléiade, 1949, t. II, p. 1057.

[2] M.-H. Janvier, *L'interprétation de l'image de la Chine par Montesquieu et Voltaire*, 2014, p. 39.

[3] *De l'Esprit des Lois*, liv. XIX, chap. 20 ; éd. Pléiade, 1949, t. II, p. 570.

Le Compte avait eut des mots très justes pour qualifier ces relations artificielles de certains voyageurs pressés, qui se contentaient d'étudier la population des ports, sans chercher plus après, et sans bien sûr connaître la langue. « À peine ont-ils débarqués, écrit-t-il, qu'ils courent de toutes parts, comme des gens affamés, ramasser avec avidité tout ce qui se présente, et charger indifféremment leurs recueils des contes publics et des discours populaires. Ce qui aurait fait dire fort plaisamment à un Espagnol qu'un certain auteur, au lieu d'intituler son livre : *Relation de ce qu'il y a de plus considérable dans le nouveau Monde,* eût beaucoup mieux fait de lui donner pour titre : *Relation de ce que toute la canaille des Indes, les Mores, les Cafres, les Esclaves, etc., m'ont fidèlement rapporté dans les entretiens que j'ai eus régulièrement avec eux.* »[1]

Construite sur ces bases, la soi-disant argumentation de Montesquieu fut conduite de manière extrêmement simple dans *l'Esprit des Lois*. Après avoir posé le problème, soulignant comment, aux dires des Jésuites, la Chine serait un Empire où le souverain règne seul et où cependant domineraient l'honneur et la vertu, en deux moments il détruisait entièrement cette représentation.

Premièrement, écrivait-il, « j'ignore ce que c'est que cet honneur dont on parle, chez des peuples à qui on ne sait rien faire qu'à coups de bâton. »[2] Et au bas était cette note : « C'est le bâton qui gouverne la Chine, dit le P. du Halde. » [3]

D'abord rappelons ce qu'avait écrit exactement Du Halde. Il rapportait que « la bastonnade est une peine ordinaire, dont on châtie le peuple »[4], mais il poussait plus avant son récit, car il racontait également que « quand le temps de la punition est écoulé, les officiers du tribunal représentent le coupable au mandarin, qui après l'avoir exhorté à se corriger, le délivre de la cangue, et pour le congédier lui fait donner une vingtaine de coups de bâton ; car c'est l'usage assez ordinaire de la justice chinoise, de ne point imposer de peine, à la réserve des amendes pécuniaires, qui ne soit précédée et suivie de la bastonnade ; de sorte qu'on peut dire que le gouvernement chinois ne subsiste guère que par l'exercice du bâton. » [5] Surtout, Du Halde insistait pour dire que la bastonnade n'était pas infâmante et n'était pas non plus un châtiment si terrible : « Quand le nombre des coups ne passe pas vingt, c'est une correction paternelle qui n'a rien d'infamant, et

[1] Louis Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 1698, vol. I, avertissement non paginé.

[2] *De l'Esprit des Lois*, liv. VIII, chap. 21 ; éd. Pléiade, 1949, t. II, p. 365-366.

[3] *Ibid.*, p. 366.

[4] Jean-Baptiste Du Halde, *Description de la Chine*, 1735, t. I, p. 5.

[5] *Ibid.*, t. II, p. 134.

l'empereur la fait quelquefois donner à des personnes en grande considération, et ensuite, les voit, et les traite comme à l'ordinaire. »[1]

Cependant Montesquieu utilise ce mot de Du Halde pour condamner la Chine. L'argument, en effet, paraît fort : cela suffit.

Deuxième argument : « De plus, il s'en faut beaucoup que nos commerçants nous donnent l'idée de cette vertu dont nous parlent nos missionnaires : on peut les consulter sur les brigandages des mandarins. Je prends encore à témoin le grand homme milord Anson. »[2]

Et sur ces entrefaites il conclue : « La Chine est donc un État despotique, dont le principe est la crainte. »[3]

La rigueur lui a ici manqué, l'honnêteté également. « Montesquieu a utilisé les informations disponibles pour vérifier ses idées, ses conceptions, ses théories, indique M.-H. Janvier. En fait, la Chine, la vraie Chine, ne l'intéressait pas. Montesquieu utilisait uniquement les écrits de l'époque pour découper les passages, se les approprier et détourner le propos pour satisfaire son argumentaire sinophobe. »[4]

Ce genre de facilité en rappelle d'ailleurs une autre, sur le modèle qu'il préférait, l'Angleterre. Sur le système politique de ce pays, Montesquieu écrivait en effet ces mots au moins assez maladroits : « Ce n'est point à moi à examiner si les Anglais jouissent actuellement de cette liberté, ou non. Il me suffit de dire qu'elle est établie par leurs lois, et je n'en cherche pas davantage. »[5]

Dans son grand procès contre la Chine, même les mérites traditionnellement accordés à cette nation lointaine, Montesquieu les rejetait ou s'en servait volontairement à contre-sens. Par exemple, il était bien avéré — et les économistes le noteront plus encore que les philosophes — qu'en Chine l'impôt était faible, fixe et peu vexatoire. Mais Montesquieu tire une règle générale du cas anglais, à savoir que plus un pays est libre, plus il accepte d'être vexé par l'impôt. « On peut lever des tributs plus forts à proportion de la liberté des sujets ; et l'on est forcé de les modérer à mesure que la servitude augmente. »[6] Ainsi la Chine reste un exemple de servitude, et l'argument de l'impôt ne compte pas. Similairement, de la recommandation traditionnelle de non-agir des sages chinois envers leurs monarques, Montesquieu fait une charge, évoquant « la fainéantise des empereurs qui ne commandaient plus les armées et se renfermaient dans leur palais, étaient tués ou détruits par un usurpateur qui allait dans le même palais se ren-

[1] *Ibid.*, t. II, p. 132.

[2] *De l'Esprit des Lois*, liv. VIII, chap. 21 ; éd. Pléiade, 1949, t. II, p. 366.

[3] *Ibid.*, p. 368.

[4] M.-H. Janvier, « Montesquieu et la Chine : un scepticisme marqué », *Actes du 12e colloque international étudiant du Département d'histoire de l'Université de Laval*, 2013, p. 11.

[5] *De l'Esprit des Lois*, liv. XI, chap. 6 ; éd. Pléiade, 1949, t. II, p. 407.

[6] *Ibid.*, p. 466.

fermer lui-même. »[1] Il est bien décidé à ne pas accepter que la Chine serve de modèle, car ce modèle, précisément, est contraire au système théorique particulier de *l'Esprit des Lois*.

D'autres auteurs, au premier rang desquels Voltaire, vont le prendre au mot, et examiner si la Chine représente une forme de despotisme (et dans ce cas le sens des mots doit être précisé), ou s'il s'agit d'un pays bâti sur l'état de droit.

Voltaire est frappé par ce que Montesquieu reconnaissait d'ailleurs dans ses brouillons, à savoir l'organisation de la justice chinoise, prévue pour protéger au maximum l'innocence et la vie humaine. « Ce qui me plaît de toutes ces cours chinoises, écrit-il, c'est qu'aucune ne peut faire exécuter à mort le plus vil citoyen à l'extrémité de l'empire, sans que le procès ait été examiné trois fois par le grand-conseil, auquel préside l'empereur lui-même. Quand je ne connaîtrais de la Chine que cette seule loi, je dirais : Voilà le peuple le plus juste et le plus humain de l'univers. »[2] Et tandis qu'en Europe il trouvait encore des lois et des usages hors de la raison, il demandait : « Faut-il aller au bout de la terre, faut-il recourir aux lois de la Chine, pour voir combien le sang des hommes doit être ménagé ? Il y a plus de quatre mille ans que les tribunaux de cet empire existent, et il y a aussi plus de quatre mille ans qu'on n'exécute pas un villageois à l'extrémité de l'empire sans envoyer son procès à l'empereur, qui le fait examiner trois fois par un de ses tribunaux ; après quoi il signe l'arrêt de mort, ou le changement de peine, ou de grâce entière. »[3]

Les observateurs ultérieurs de l'Asie, tels nos missionnaires et colons du Việt Nam, furent frappés par cette même protection accordée par le système judiciaire et pénal à la vie humaine. Le droit d'appel, au souverain ou aux cours supérieures, est presque illimité en Basse-Cochinchine, note Schreiner : « c'est pour cela que l'Annamite ne considère jamais sa cause comme perdue. »[4]

Compte tenu de ces usages, Voltaire ne pouvait accepter la présentation faite par Montesquieu de l'Empire chinois comme d'un État despotique, fondé uniquement sur la crainte, comme s'il s'agissait de la plus médiocre des tyrannies. D'abord, selon lui, le respect dû à l'Empereur et les marques d'hommage qu'on lui rendait, n'étaient pas en jeu. « Que l'on se prosterne devant l'empereur comme devant un Dieu, écrit Voltaire, que le moindre manque de respect à sa personne soit puni selon la loi comme un sacrilège, cela ne prouve certainement

[1] Geographica, f°173 ; *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. XVI, 2007, p. 204.

[2] *Lettres chinoises, indiennes et tartares* ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 77B, p. 149-150.

[3] Commentaire sur le livre *Des Délits et des Peines* ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 61A, p. 119.

[4] Alfred Schreiner, *Les institutions annamites en Basse-Cochinchine avant la conquête française*, vol. 3, 1902, p. 164.

pas un gouvernement despotique et arbitraire. »[1] Car, à rebours, « le gouvernement despotique serait celui où le prince pourrait, sans contrevenir à la loi, ôter à un citoyen les biens ou la vie, sans forme et sans autre raison que sa volonté. »[2] « Or, dit-il exactement, s'il y avait un État dans lequel la vie, l'honneur, et le bien des hommes, aient été protégées par les lois, c'est l'empire de la Chine. Plus il y a de grands corps dépositaires de ces lois, moins l'administration est arbitraire. »[3] Sur cela, tous les témoignages sont unanimes. Aussi Voltaire continue et dit : « Je n'ai jamais été à la Chine, mais j'ai vu plus de vingt personnes qui ont fait ce voyage, et je crois avoir lu tous les auteurs qui ont parlé de ce pays ; je sais, beaucoup plus certainement que Rollin ne savait l'histoire ancienne ; je sais, dis-je, par le rapport unanime de nos missionnaires de sectes différentes, que la Chine est gouvernée par les lois, et non par une seule volonté arbitraire ; je sais qu'il y a dans Pékin six tribunaux suprêmes auxquels ressortissent quarante-quatre autres tribunaux ; je sais que les remontrances faites à l'empereur par ces six tribunaux suprêmes ont force de loi ; je sais qu'on n'exécute pas à mort un portefaix, un charbonnier, aux extrémités de l'empire, sans avoir envoyé son procès au tribunal suprême de Pékin, qui en rend compte à l'empereur. Est-ce là un gouvernement arbitraire et tyrannique ? »[4]

À la vérité, le même Du Halde, invoqué maladroitement par Montesquieu, qui dénature sa pensée, le même Du Halde soutient que l'Empire de la Chine se gouverne par des sanctions, des peines et des procédures qui protègent l'individu et le garantissent de l'arbitraire et des excès. « Quoique la justice de la Chine nous paraisse lente, par les longues procédures qu'elle observe, pour ne pas priver mal à propos les hommes d'un bien aussi considérable que la vie et l'honneur, elle ne laisse pas de punir sévèrement les criminels, et de proportionner la peine à l'énormité des crimes. » [5] En plus de ne sanctionner qu'à propos, la justice chinoise est aussi, d'après Du Halde, hautement égalitaire. « À la Chine on accorde à l'homme le plus vil et le plus misérable, ce qui ne s'accorde en Europe comme un grand privilège, qu'aux personnes distinguées, c'est-à-dire le droit de n'être jugé et condamné que par toutes les chambres de parlement assemblées en corps. »[6] Enfin les condamnés eux-mêmes jouissent d'un sort plus enviable, car Du Halde dit aussi des prisons chinoises qu'elles n'ont

[1] *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, chap. 195 ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 26C, p. 287.

[2] *Ibid.*, p. 287-288.

[3] *Ibid.*, p. 288.

[4] *L'A, B, C, dix-sept dialogues traduits de l'anglais de Monsieur Huet*, 1768 ; *Œuvres complètes*, Oxford, t. 65A, p. 224.

[5] Jean-Baptiste Du Halde, *Description de la Chine*, 1735, t. II, p. 131.

[6] *Ibid.*, p. 137.

« ni l'horreur, ni la saleté des prisons d'Europe, et elles sont beaucoup plus commodes et plus spacieuses : elles sont bâties de la même sorte presque dans tout l'empire, et situées dans des lieux peu éloignés de leurs tribunaux. »[1] Montesquieu parle du bâton et prétend avoir clôt la question : Voltaire a raison de s'en offusquer, car ici le grand théoricien nous prenait en traître et se moquait de nous.

Selon Voltaire, la Chine représentait un exemple de l'État de droit tel qu'il devait se concevoir et tel qu'en Europe aussi on devait naturellement s'en rapprocher, au gré des réformes et du temps. Pour Diderot cependant, cet État de droit chinois ne pouvait être tenu pour suffisant : il n'y voyait pas les formes suffisantes. À ceux qui disaient que la voie chinoise pouvait être suivie sans précaution ni aménagement, Diderot marquait son scepticisme et ses limites : « Mais l'autorité souveraine est limitée à la Chine... Où ne l'est-elle pas ? Comment, par qui est-elle limitée à la Chine ? Si la barrière qui protège le peuple n'est pas hérissée de lances, d'épées, de baïonnettes dirigées vers la poitrine ou la tête sacrée de l'empereur, père et despote, nous craindrons, mal à propos peut-être, mais nous craindrons que cette barrière ne soit à la Chine qu'une grande toile d'araignée sur laquelle on aurait peint l'image de la justice et de la liberté, mais au travers de laquelle l'homme qui a de bons yeux aperçoit la tête hideuse du despote. Y a-t-il eu un grand nombre de tyrans déposés, emprisonnés, jugés, mis à mort ? Voit-on sur la place publique un échafaud sans cesse dégouttant du sang des souverains ? Pourquoi cela n'est-il pas ? »[2]

Dans ce grand débat sur l'État de droit en Chine, François Quesnay fit valoir aussi une argumentation fort remarquée, qui nous occupera davantage dans le prochain chapitre, où il sera question de l'influence, plus grande encore, que la Chine eut sur les économistes libéraux.

Qu'il me soit permis de conclure ici que la Chine, d'après les exemples de Voltaire, de Bayle et de quelques autres, n'est pas qu'un exemple pour la rhétorique. Nul d'entre eux ne s'embarrasserait de polémiques si longues pour cela. La Chine est plutôt un exemple de l'application en vrai des conceptions sur la liberté : la liberté, la tolérance, le gouvernement par les lois. Comment fonctionnent ces valeurs en Chine ? Comment la société parvient-elle à résoudre les soubresauts qu'entraînent nécessairement avec elle la tolérance religieuse ? Quel équilibre trouve-t-elle entre la juste et sévère punition des meurtriers, voleurs et autres ennemis de la société, et les néces-

[1] *Ibid.*, p. 131.

[2] Contribution de Diderot à l'*Histoire des deux Indes de l'abbé Raynal* ; éd. 2010, t. I, p. 117-118.

saires précautions de l'appareil judiciaire ? Ces questions, les grands philosophes les posent, et cet examen nourrit leur pensée. La Chine les interroge, les met sur la voie, ou achève de les convaincre ; toujours elle ouvre des perspectives. Bientôt les économistes apparaîtront, et s'approprieront aussi ce modèle décidément bien utile.

CHAPITRE III. LA CHINE DES ÉCONOMISTES.

L'exemple du laissez-faire

Le portrait de l'influence chinoise sur la formation du libéralisme en France ne serait pas complet si, après avoir recherché les traces de celle-ci dans le corpus de la philosophie, notamment à travers Bayle ou Voltaire, je ne m'arrêtais pas à investiguer pareillement l'image de la Chine chez les économistes libéraux français du XVIIIe siècle, pionniers du laissez-faire.

En développant cette idée d'un désengagement radical de la puissance publique de toute matière d'économie, les auteurs dont il va être question marquèrent d'ailleurs une rupture intellectuelle peut-être plus profonde et plus décisive que les philosophes : et je dis peut-être, quoiqu'avec une conviction entière, parce que la comparaison de leur célébrité respective prouve que les contemporains n'ont pas tiré les mêmes conséquences. Toutefois la tolérance religieuse, dans des bornes variées, se comprend et s'expose de même dans d'autres pays ; seule l'idée du laissez-faire est véritablement audacieuse et prend corps de par une contribution unique et presque révolutionnaire.

L'idée du laissez-faire connut plusieurs formulations successives, dans le détail desquelles je ne plongerais pas, non que je ne sois bon nageur, mais les bornes fixées à cet ouvrage m'en défendent pour ainsi dire l'entrée. Ces différentes reformulations, qui portent chacune la trace de leur auteur, furent à mettre au crédit d'auteurs comme Pierre de Boisguilbert, le marquis d'Argenson, Vincent de Gournay, Turgot et les physiocrates.

Les idées de ces fondateurs du laissez-faire eurent une influence remarquable sur le mouvement intellectuel de leur siècle et restèrent le bagage théorique de plusieurs générations de penseurs, parmi lesquels figurent Jean-Baptiste Say, Frédéric Bastiat, ou Yves Guyot, qui se revendiquèrent tout autant du vocable que des principes de ces maîtres. D'autres influences, plus oubliées, n'en furent pas moins éclatantes, à l'image de la grande inspiration qu'Adam Smith tira des écrits antérieurs de cette poignée d'économistes qui dirent en substance ce qui fit plus tard sa célébrité. Ainsi Boisguilbert paraît presque réciter d'avance des lignes qui ne sont pas encore écrites, quand il note au tout début du XVIIIe siècle qu'« il y a une réflexion à faire, que tout le commerce de la terre, tant en gros qu'en détail, et même l'agriculture, ne se gouverne que par l'intérêt des entrepreneurs, qui n'ont jamais songé à rendre service ni à obliger ceux avec qui ils contractent par leur commerce ; et tout cabaretier qui vend du vin aux

passants n'a jamais eu l'intention de leur être utile, ni les passants qui s'arrêtent chez lui à faire voyage de crainte que ses provisions ne fussent perdues. C'est cette utilité réciproque qui fait l'harmonie du monde et le maintien des États ; chacun songe à se procurer son intérêt personnel au plus haut degré et avec le plus de facilité qui lui est possible, et lorsqu'on va acheter quelque marchandise à quatre lieues de sa maison, c'est parce qu'on n'y en vend pas à trois lieues, ou qu'elle y est à meilleur compte, ce qui récompense le plus long chemin. » [1] De même, vers 1730, le marquis d'Argenson remarquait que dans la république des Provinces-Unies hollandaises « chacun est parfaitement libre dans ce qui ne nuit point aux autres : de l'usage de cette liberté, et de cette multiplicité d'intérêts qui agissent sans se choquer, résultent des effets immenses... ; il en est de cela comme d'une fourmilière ou d'une ruche d'abeilles, où chaque insecte agit suivant son instinct ; il résulte de leurs actions un grand amas pour les besoins de la petite société, mais cela ne s'est point opéré par des ordres, ou par des généraux qui aient obligé chaque individu à suivre les vues de leur chef. » [2] Enfin, dans la *Philosophie rurale*, qui parut en 1763, le marquis de Mirabeau en fournit une autre formulation, non moins éclatante, expliquant que « chacun est, ou se croit libre dans sa sphère, et chacun est entraîné par la vue de son propre bien à concourir au bien universel. Toute la magie de la société bien ordonnée est que chacun travaille pour autrui, en croyant travailler pour soi. »[3]

Or ces quelques auteurs étaient tous grands sinophiles, et l'éloge du modèle chinois se retrouve constamment dans leurs écrits : ce qui appelle à un examen approfondi, que je mènerais en portant devant les yeux chacun des grands pionniers du laissez-faire, puis en m'arrêtant particulièrement sur François Quesnay, les physiocrates, et Turgot.

L'inspiration chinoise chez les pionniers du laissez-faire

Le premier défenseur du laissez-faire en France est le Normand Pierre de Boisguilbert. Formé chez les Jansénistes de Port-Royal, où il fit ses études quelques années à peine après la charge immense portée contre les Jésuites de la Chine, par Blaise Pascal dans les *Provinciales*, Boisguilbert ne dut pas ignorer longtemps les éloges prononcés de toutes parts sur les richesses de la Chine, l'état très avancé de son agriculture et les vertus de sa politique. Ayant quant à lui devant les

[1] Le factum de la France contre les demandeurs en délai, 1705 ; *Œuvres* (Pierre de Boisguilbert ou la naissance de l'économie politique), éd. INED, t. II, p. 748-749.

[2] Marquis d'Argenson, *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, éd. 1765, p. 41.

[3] Marquis de Mirabeau, *Philosophie rurale, etc.*, 1763, p. 50.

yeux le tableau des campagnes françaises désertées, aux populations mal nourries et ignares (et il n'est pas tendre sur ce dernier point), il consacra toute sa carrière d'auteur à tâcher de convaincre les élites en place de l'urgence de réformes qui pourraient solutionner ces maux.

Les principaux ouvrages de cet auteur portent tous des titres assez curieux, qui rappellent leur ambition d'offrir une description de la misère française : ainsi est le *Factum de la France* (1707) ou le *Détail de la France* (1695) ; et ce dernier volume sera réédité l'année suivante sous le titre plus vendeur de *La France ruinée sous le siècle de Louis XIV : par qui et comment ?*

Rappelons brièvement ce qu'était, au vrai, cette France ruinée, car Boisguilbert dressait une longue liste de symptômes, qui apparaîtront de manière assez similaires chez d'Argenson, voire chez les physiocrates, respectivement trente ans et trois quart de siècle plus tard. C'est d'abord l'agriculture épuisée et la culture cessant, étant partout abandonnée : « cent mille arpents de vignes arrachées, les terres incultes ou mal ménagées »[1]. Il y a, rapporte Boisguilbert, « dans une seule province, cent cinquante domaines ou fermes abandonnées aux corbeaux et aux hiboux ». [2] Ce sont les fonds de terre ayant baissé de moitié, certains même « ne sont pas au quart de ce qu'ils étaient autrefois. »[3] C'est encore des activités commerciales entières ruinées ou dépérissantes. Par exemple, raconte l'auteur, « il y avait autrefois une fort bonne manufacture de chapeaux fins en Normandie, qui valait une très grande somme au Roi, soit pour droit d'entrée des matières qui venaient du dehors, ou pour la sortie, lorsqu'elles étaient ouvragées ; on doubla ce droit, et aussitôt les ouvriers passèrent aux pays étrangers, où, ayant établi des manufactures de chapeaux fins, à eux jusqu'alors inconnues, les droits du Roi furent réduits à la sixième partie de ce qu'ils étaient auparavant. »[4] Enfin, c'est un signe curieux, sur lequel Boisguilbert revient fréquemment, à savoir tout le peuple réduit à l'eau, car manquant des moyens de se procurer du vin.

« Les terres en friche ou mal cultivées, exposées à la vue de tout le monde », voilà pour Boisguilbert le « cadavre » de la France, dont il lui faut trouver le coupable et obtenir la punition pour le meurtre. [5] Quelles sont les causes de ce drame ? Boisguilbert en étudie deux principales, qui font l'objet de propositions subséquentes. Car les maux de la France viennent de ce que les ministres ont additionné les rigueurs sans précaution ; ils ont tyrannisé le peuple par les impôts et les règlements, jusqu'à le dégoûter de tout travail. « Ils ont fait comme

[1] Lettre à Chamillart, Contrôleur général, 27 octobre 1703 ; *Œuvres*, t. I, p. 294.
[2] Lettre à Desmarets, Contrôleur général, 16 septembre 1708 ; *Œuvres*, t. I, p. 433.
[3] *Le Détail de la France*, 1695 ; *Œuvres*, t. II, p. 584.
[4] *Ibid.*, p. 615.
[5] *Traité de la nature, culture, commerce et intérêt des grains,* 1707 ; *Œuvres*, t. II, p. 871.

celui qui débitait follement qu'il n'était pas nécessaire d'avoine pour faire marcher un cheval, que le fouet et l'éperon y suppléaient amplement ; ce qui peut être pour une première traite, mais à la seconde fait périr la bête et met le maître à pied. »[1] Et troquant un instant le style plaisant, pour l'examen précis des phénomènes, Boisguilbert écrit, dans un passage crucial, quelles sont les deux principales origines du mal français : « La consommation a cessé, parce qu'elle est devenue absolument défendue et absolument impossible. Elle est défendue, par l'incertitude de la taille, qui étant entièrement arbitraire, n'a point de tarif plus certain que d'être payée plus haut plus on est pauvre, et plus on fait valoir des fonds appartenant à des personnes indéfendues... Enfin, la consommation est devenue impossible par les aides et par les douanes sur les sorties et passages du royaume, qui ont mis toutes les denrées à un point, que non seulement elles ne se transportent plus au dehors au quart de ce qu'elles faisaient autrefois, etc. ». [2] En d'autres termes, Boisguilbert accuse la répartition de l'impôt personnel, la taille, ainsi que les restrictions au commerce.

Les réformes à engager lui paraissaient simples : non tant parce qu'il se prétendait un esprit supérieur, mais parce que pour l'homme qui raisonne, l'enchaînement du mal au remède va de soi : « l'un ne va jamais sans l'autre, non plus qu'il ne peut y avoir de montagne sans vallée. »[3] L'affaire était aisée, au surplus, car il ne s'agissait de rien de plus que du « rétablissement du pain et du vin »[4], formule aux accents bibliques, qui ne signifiait rien d'autre que le retour de la consommation désentravée. L'effort à produire était tout bonnement négatif, comme le serait la libération d'une ville assiégée. [5] « Il n'est question, écrivait-il, que de cesser de maintenir une digue par une violence continuelle qui arrête le cours de la nature »[6]. Et dans la même veine il proclamait encore : « Il n'est question que de lui donner la liberté, ce qui n'exige pas un plus long temps que dans les affranchissements d'esclaves de l'ancienne Rome, c'est-à-dire un moment, et aussitôt toutes choses reprenant leur proportion de prix, ce qui est absolument nécessaire pour la consommation, c'est-à-dire l'opulence générale, il en résultera une richesse immense. »[7]

[1] Lettre à Chamillart, Contrôleur général, vers 1704 ; *Œuvres*, t. I, p. 312.

[2] *Le Détail de la France*, 1695 ; *Œuvres*, t. II, p. 590-591.

[3] *Ibid*, p. 907.

[4] Lettre à Chamillart, Contrôleur général, sans date ; *Œuvres*, t. I, p. 312.

[5] Remède infaillible à tous les désordres de la France, manuscrit sans date ; *Œuvres*, t. I, p. 388.

[6] *Ibid.*, p. 387.

[7] *Dissertation de la nature des richesses, de l'argent et des tribus,* 1707 ; *Œuvres*, t. II, p. 1008.

Au fond, il ne s'agissait bien que d'une chose : de *laisser faire la nature*. Car il n'était pas question pour Boisguilbert « de rien mettre au hasard, mais seulement de permettre au peuple d'être riche, de labourer et de commercer »[1], et cela se pouvait. « Il n'est pas question de faire miracle pour former au roi cent millions de rente plus qu'il n'a, en rétablissant à ses sujets le double de leurs biens, tels qu'ils les avaient autrefois ; il est seulement nécessaire de laisser agir la nature en cessant de lui faire une perpétuelle violence ».[2] La conclusion de Boisguilbert, au-delà de l'étude de l'impôt et du commerce, dans des termes nécessairement datés, était donc proprement révolutionnaire : c'était le désengagement de la puissance publique des questions d'économie, lesquelles étaient appelées à fonctionner « sans intervention d'aucune autorité supérieure qui doit être bannie de toutes les productions de la terre, parce que la nature, loin d'obéir à l'autorité des hommes, s'y montre toujours rebelle, et ne manque jamais de punir l'outrage qu'on lui fait, par disettes et désolation ».[3] La seule fonction de l'autorité, dans ce cadre, était d'assurer la sécurité. « On a dit, *que pourvu qu'on laisse faire la nature*, c'est-à-dire qu'on lui donne sa liberté, et que qui que ce soit ne s'en mêle que pour y départir protection à tous et empêcher la violence. »[4] Car cette nature, cet ordre supérieur, issu du créateur, ne respire que la liberté ; c'est l'harmonie d'un monde cosmopolite. La nature « ne connaît ni différents États, dit Boisguilbert, ni divers souverains, ne s'embarrassant pas non plus s'ils sont amis ou ennemis, ni s'ils se font la guerre, pourvu qu'ils ne la lui déclarent pas. »[5]

Dès lors qu'on n'entre pas en guerre contre la nature, en refusant et en bousculant l'ordre qu'elle place d'elle-même dans les choses, les terres sont cultivées, les paysans tirent des revenus de leur travail ; ils peuvent s'acquitter des impôts, et vivre bien. Enfin les productions de la terre s'échangent entre les hommes, entre les provinces et entre les nations.

Or lisons la conclusion de l'un des principaux ouvrages théoriques de Boisguilbert : elle est digne d'examen. « Pour terminer enfin cet ouvrage, écrit-il, dans lequel on pense s'être amplement acquitté des deux obligations contractées, chacune des deux parties ; on croit et on maintien que le seul et unique intérêt de la France, ainsi que de tous les royaumes du monde y est que toutes les terres y soient bien

[1] *Le Détail de la France*, 1695 ; *Œuvres*, t. II, p. 654.

[2] *Ibid*, p. 644.

[3] *Traité de la nature, culture, commerce et intérêt des grains, etc.*, 1707 ; *Œuvres*, t. II, p. 871.

[4] *Le Factum de la France*, 1707 ; *Œuvres*, t. II, p. 892.

[5] *Dissertation de la nature des richesses, de l'argent et des tribus, etc.*, 1707 ; *Œuvres*, t. II, p. 995.

parfaitement cultivées, avec tous les engrais nécessaires, que toutes sortes de commerces se portent dans la plus grande valeur qu'ils puissent être, que tous les nommes dont le travail est la seule ressource pour leur subsistance, ne perdent pas un moment de temps, et ne soient jamais dans l'oisiveté. »[1] Et après avoir décrit les bienfaits de cette situation, Boisguilbert se prenait à espérer que cette condition puisse, en France, « se voir jamais dans la dernière perfection, ce qui n'est guère qu'en Hollande et dans la Chine ». [2]

Cette mise en valeur de la Chine comme un modèle de perfection n'a pas été au goût des commentateurs de son œuvre au XIXe siècle. « Quant aux exemples et aux régimes-modèles que Boisguilbert va demander à la Chine, au Grand Turc, au Grand Mogol, on nous dispensera d'en apprécier la valeur et la force probante »[3], dit Horn. Et Félix Cadet note similairement : « Passe encore pour l'Angleterre et la Hollande, ces deux terres classiques de la liberté et de l'initiative individuelle. Mais est-il possible de proposer pour modèle le système fiscal des Romains, du sultan, du grand Mogol ? En vérité, ce serait perdre son temps que de prendre au sérieux de pareilles affirmations ». [4]

Lorsque Boisguilbert affirme que la perfection en matière d'agriculture et de commerce se trouve en Chine et en Hollande, je le crois aisément. La double question de savoir d'où précisément il tire cette appréciation quant à l'empire chinois, et quelle est la portée chez lui de ce modèle, est, à la vérité, plus embarrassante. Son éducation à Port-Royal le prédisposait bien sûr à connaître cette nation, objet de controverses religieuses, théologiques, et même politiques, dans lesquelles ses maîtres étaient directement engagés ; mais il est impossible de savoir au juste ce qu'il a lu. De même, nous savons que dans les années 1670, le jeune Boisguilbert fut surtout avide d'un succès dans la carrière littéraire : il traduisit des ouvrages du latin et du grec et composa même une nouvelle historique (*Marie Stuart, reyne d'Escosse*). Ce n'est qu'à partir de 1690 qu'il manifesta ses idées en matière d'économie, d'agriculture et de commerce, dont la coloration sera d'emblée celle de la non-intervention et du laissez-faire. Or quelques années auparavant, en 1687, est paru le monumental *Confucius Sinarum Philosophus*, dont toute l'Europe éclairée a parlé : Boisguilbert l'a-t-il lu ? nous l'ignorons. Se peut-il qu'il ait été particulièrement avide de littérature de voyage et qu'il ait trouvé dans les ouvrages sur la Chine son inspiration ? Sans doute n'est-il pas tout à fait ignorant de

[1] *Traité de la nature, culture, commerce et intérêt des grains, etc.,* 1707 ; *Œuvres*, t. II, p. 873.
[2] *Ibid.*
[3] Jean-Édouard Horn, *L'économie politique avant les physiocrates*, 1867, p. 321.
[4] Pierre Cadet, *Pierre de Boisguilbert précurseur des économistes*, 1870, p. 124-125.

la situation chinoise, ni donc de cette littérature, sans quoi il ne se risquerait pas à citer cette nation en exemple dans sa conclusion avec tant d'aplomb, au risque de mettre à mal toute son argumentation : cependant, au-delà, les preuves manquent pour confirmer ou infirmer une hypothèse si forte, et je l'abandonne en l'état.

Avant d'être reprise par le marquis d'Argenson, l'idée du laissez-faire passa par les mains de plusieurs intermédiaires. L'héritage de Boisguilbert fut surtout porté par deux auteurs : Vauban d'un côté, l'abbé de Saint-Pierre de l'autre.

Vauban, d'abord, qui est bien davantage qu'un militaire brillant et un constructeur de places fortes, et doit être compté parmi les fondateurs de l'économie politique en France, et un précurseur de Quesnay et de Turgot, Vauban s'intéressait passionnément à la Chine et s'inspira directement de son modèle de gouvernement, et il eut d'ailleurs l'honnêteté de le dire, quoique cet aveu ne fournisse pas la clé de toutes nos interrogations.

Pour rendre plus aisé notre enquête sur ce personnage, il existe de nombreux éléments d'ordre matériel ou biographique qui peuvent aider à mesurer l'influence de la Chine sur son œuvre. Nous disposons par exemple de la liste (approximative) des ouvrages présents à sa mort dans sa bibliothèque, liste découverte par le comte de Blacas dans les archives du château d'Ussé, et dont l'inventaire a été publié pour la première fois par Henri Soulanges-Bodin en 1933. Dans cette liste partielle se retrouvent plusieurs titres directement consacrés à la Chine, dont l'*Histoire de la Chine sous la domination des Tartares*, par Adrien Greslon, et les *Voyages curieux de Thévenot Melchisédech* (1666). Divers renseignements d'ordre biographiques nous indiquent également que Vauban était curieux des institutions chinoises et qu'il chercha à les connaître. Nous savons par exemple que le 21 mars 1699 il assista à la séance de l'Académie des Sciences durant laquelle il fut fait lecture d'un témoignage du père Le Comte sur l'Empire chinois. [1]

Ces deux catégories d'informations sont d'un secours inestimable, comme sont la présence de mentions de la Chine dans l'œuvre de Vauban et le renvoi qui y est fait à des missionnaires jésuites revenus de Chine, au premier rang desquels figure le P. Le Comte. Publiés en 1696, les *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine* de ce missionnaire jésuite avaient connu un succès remarquable. « Ces deux petits volumes in-12, rapporte Bernard Brizay, connaîtront plusieurs éditions successives et seront traduits en anglais, italien, hollandais et allemand, suscitant une extraordinaire curiosité dans toute l'Eu-

[1] Michèle Virol, *Vauban : de la gloire du roi au service de l'État*, 2003, p. 156.

rope. »[1] Or l'inspiration que Vauban a tirée de ce livre en particulier est très bien établie. En 1938, déjà, Edgar Shorer en faisait la démonstration[2], et plus récemment Isabelle Landry-Deron remarquait que « source de première main, les *Nouveaux Mémoires* ont été lus avec attention. Vauban les cite pour proposer de s'inspirer de l'exemple chinois pour une fiscalité s'appliquant à tous. »[3] Vauban s'est inspiré précisément du neuvième chapitre, consacré à la politique et au gouvernement de la Chine, dans lequel Le Comte trace un panorama de la fiscalité chinoise, qui, d'après son analyse, repose sur quatre idées principales, à savoir : l'imposition en nature, l'absence d'exemption, l'absence de douanes intérieures, et conséquemment une administration facile de l'impôt.

L'idée même d'une imposition au dixième — d'où découle l'idée et le mot même de *dîme*, que Vauban popularisa dans sa *Dîme royale* (1707), son principal écrit économique — était considérée comme la pratique chinoise traditionnelle et fortement associée à cette nation, dans tous les esprits de l'époque. Déjà Pufendord, quelques années auparavant, rappelait qu'en Chine l'Empereur accaparait un dixième du produit des terres (*In China, one part in nine of the land belongs to the Emperor*)[4], et en 1687 le *Confucius Sinarum* philosophus donne sur ce thème le dialogue suivant :

哀公問於有若曰：“年饑，用不足，如之何？”	Ngai-cum duodecimus Regni Lu Regulus quaesivit à Confucii discipulo Yeu-jo dicens: Anni steriles sunt & quibus fame laboratur, ad usus autem meos, non suppetunt s umptus necessarii: quid remedii?	Ai Gong, douzième roi de Lu, s'enquit auprès de You Ruo, disciple de Confucius : « En certaines années de médiocres récoltes provoquent des famines et font que le produit des impôts s'avère insuffisant. Quelle est la solution ? »
有若對曰：“盍徹乎？”	Yeu jo tacitè arguens Principis exactiones respondit: Cur non exigis decimas, seu unum de decem à tuis subditis? Nam haec familiae quidem nunc imperantis est regula.	You Ruo, goûtant peu la demande du roi, répondit : « Pourquoi ne demandez-vous pas à vos sujets la dîme, c'est-à-dire un dixième ? Telle fut la règle suivie par la présente dynastie. »
曰：“二，吾猶不足，	Respondet Princeps: Duo de decem mihi adhuc non suffi-	Le roi répliqua : « Vingt pour cent ne me suffisent pas. À quoi

[1] Bernard Brizay, *La France en Chine, du XVIIe siècle à nos jours*, 2013, p. 41.

[2] Edgar Shorer, *L'influence de la Chine sur la genèse et le développement de la doctrine physiocratique*, 1938, p. 68.

[3] I. Landry-Deron, « Louis Daniel Le Comte », in F. Pouillon (éd.), *Dictionnaire des orientalistes en langue française*, 2008, p. 579.

[4] Samuel Freiherr von Pufendorf, *Of the Law of Nature and Nations*, etc., book VIII, chap. 5, VIII ; éd. 1703, vol. II, p. 222.

如之何其徹也？"	ciunt; quorsum igitur istae, quas inculcas, decimae?	bon me parler de dix pour cent ? »
對曰： "百姓足，君孰與不足？百姓不足，君孰與足？"	Respondit iterum Yeu jo: quando subditis res abundat; Principi cuinam pariter non abundet? Quando vero subditis non abundat; Principi cuinam tunc abundet? [1]	You Ruo dit alors : « Dès lors que les biens abondent parmi les sujets, n'abondent-ils pas de même pour le souverain ? Et lorsque les biens n'abondent pas parmi les sujets, comment pourraient-ils abondent pour le souverain ? »

De même Mengzi (孟子), c'est-à-dire notre Mencius, rapporte que cette pratique était déjà celle des trois premières dynasties, écrivant que « sous les souverains des Xia [夏], on imposait un tribut sur une allocation de cinquante mous de terre ; sous les Yin [殷], une contribution sur une allocation de soixante-dix mous de terre ; sous les Zhou [周], une dîme sur une allocation de cent mous de terre. En fait, il s'agissait, dans tous les cas, d'une imposition d'un dixième. » [2]

Il est clair que ce modèle fiscal chinois influença les propositions fiscales et économiques de Vauban, et celui-ci fut d'ailleurs assez honnête pour avouer sa dette, en citant quelques-unes de ses sources. Celles-ci, bien sûr, ont embarrassées les commentateurs du XIXe siècle, profondément sinophobes. « On peut, je crois, faire assez bon marché des considérations historiques que l'illustre auteur invoque, dit Félix Cadet... J'avoue que le Grand-Mogol m'inspire peu de sympathie, et que sans savoir comment il levait et lève aujourd'hui les impôts, je n'éprouve pas grande tentation de m'en informer, et j'ai une bien faible confiance dans le résultat utile de cette recherche. L'Orient est assez bien connu aujourd'hui pour ne plus exercer sur nous la même séduction. Ce n'est pas en Asie, dans le pays du despotisme et de l'arbitraire, qu'on sera, de longtemps au moins, tenté de chercher des théories ou des modèles. »[3]

La même influence chinoise se remarque pourtant dans d'autres domaines de la pensée de Vauban, en particulier le dénombrement de la population, sujet majeur chez lui. Les historiens de notre temps ont depuis longtemps reconnu son mérite en ce qui concerne le dénombrement des peuples et les méthodes pour le mener à bien. Selon Eric Vilquin, Vauban est tout simplement l'inventeur des recensements[4], et pour Christine Wattelar, écrivant sur l'histoire de la démographie, « les trois véritables ancêtres de la projection démographique sont

[1] Philippe Couplet, *Confucius Sinarum philosophus*, etc., 1687, liv. III, p. 81.

[2] 《孟子》: Mengzi, III, 197 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 358.

[3] Félix Cadet, *Histoire de l'économie politique. Les précurseurs*, 1869, p. 101.

[4] E. Vilquin, « Vauban, inventeur des recensements », *Annales de Démographie historique*, 1975, p. 207-257.

trois auteurs de la fin du XVIIe siècle : John Graunt, William Petty, et Sébastien Le Prestre de Vauban. » [1]

Vauban s'occupa avidement de cette donnée, non seulement parce qu'il y voyait une condition nécessaire à la juste répartition de l'impôt, mais aussi parce qu'il était passionné par la mesure juste des choses, travaillant aussi, par exemple, à l'unification des poids et mesures, qui ne sera réalisée qu'avec la Révolution. Sur le sujet de la population, Vauban insistait sur la nécessité d'obtenir une connaissance précise de son nombre, et il proposait concrètement la mode chinoise, écrivant que « les Chinois, au rapport du Père le Comte, Jésuite, et des autres auteurs qui en ont écrit, observent une méthode pour faire le dénombrement de leur peuple très aisée, et qui paraît fort bien ordonnée ; on pourrait s'en servir, en corrigeant ou ajoutant ce que l'on trouverait à propos. » [2] En plus de Le Comte, dont les écrits sont mobilisés et cités dans la *Dîme royale* (1707), Michèle Virol, biographe de Vauban, nomme encore, comme sources chinoises qu'il a probablement lues : Martin Martini, Adrien Greslon, et un auteur déjà rencontré dans la première partie, Alvaro Semedo. [3]

En 1697-1698, dans un mémoire sur la fiscalité, Vauban proposera que le roi procède au dénombrement de la population et il recommandera d'user de la méthode qui « se pratique à peu près en Chine »[4], affirmant tirer ses informations des relations du père Martin Martinius. Ainsi que l'écrira clairement François de Neufchateau, « la connaissance que Vauban acquit par les ouvrages des jésuites Kircher, Le Comte, et Bouvet, de ces descriptions géographiques de la Chine, lui fit naître l'idée d'essayer quelque chose, absolument du même genre, sur le pays qu'il habitait. » [5]

Au croisement des réflexions sur la population, sur l'économie et sur la politique, se trouvent encore les idées de Vauban sur la fortification, les frontières et le « pré carré », que j'étudierais pour finir, l'idée du « pré carré », ses réflexions sur les frontières rigides bornant les formes naturelles du royaume de France, n'étant pas moins « chinoises » que le reste. Les jésuites décrivaient unanimement la Chine comme un tout unifié, enfermé à l'intérieur de frontières étanches. [6]

[1] C. Watterar, « Demographic projections : History of methods and current methodology », in G. Caselli, J. Vallin, & G. Wunsch, *Demography. Analysis and Synthesis*, vol. II, 2005, p. 150.

[2] *Projet de Dîme Royale* (1707) ; *Les oisivetés de M. de Vauban*, éd. 2007, p. 857-858.

[3] Michèle Virol, *Vauban : de la gloire du roi au service de l'État*, 2003, p. 156.

[4] *Ibid.*, p. 134-135.

[5] F. de Neufchateau, « Mémoire sur le plan que l'on pourrait suivre pour parvenir à tracer le tableau des besoins et des ressources de l'agriculture française » ; *Mémoires d'agriculture, d'économie rurale et domestique*, 1815, p. 186.

[6] D. Bitterling, *L'invention du pré carré. Construction de l'espace français sous l'Ancien Régime*, 2009, p. 169.

Or le « pré carré », selon l'avis de David Bitterling, auteur d'une étude sur le sujet, se caractérise avant tout par une « homogénéité intérieure » et une « protection vis-à-vis de l'extérieur », deux éléments caractéristiques de la Chine décrite par les Jésuites. [1] Le P. Le Comte avait bien représenté l'impressionnante étanchéité des frontières chinoises, devant servir à résister aux plus grandes invasions. « Les places frontières et surtout celles qui bornent la Chine du côté de la Tartarie, écrit-il, ont quelque chose de singulier, et les missionnaires m'ont assuré qu'il y avait des défilés si bien fortifiés qu'il était presque impossible de les forcer. J'en ai vu moi-même que cent hommes pourraient défendre contre une armée entière. » [2] Avec son idéal du pré carré, Vauban rejoignait encore la Chine : l'avait-il même quitté, et n'y revenait-il pas constamment ?

Quant à moi je reviens aux deux premières formulations de la doctrine du laissez-faire en France, à la réunion desquelles figure un autre homme dont je dois parler. L'abbé de Saint-Pierre, en effet, qui connaissait bien l'œuvre de Boisguilbert, Normand comme lui, influença fortement le marquis d'Argenson, second pionnier majeur du laissez-faire. Il importe donc de s'arrêter un instant sur lui, d'autant qu'il est l'auteur de quelques écrits intéressants sur l'économie politique.

L'abbé de Saint-Pierre est surtout resté célèbre pour ses projets, notamment en politique étrangère (le système de paix internationale perpétuelle), et en politique intérieure (la « polysynodie » ou pluralité des conseils). Par cette dernière combinaison, un commentateur dira que l'abbé de Saint-Pierre « a inventé le roi qui règne et qui ne gouverne pas »[3], et cette formule nous rappelle à l'idéal de la Chine, un éminent sinologue affirmant trouver dans cette caractérisation l'essence de la théorie politique de Confucius. [4]

Cette nation se rencontre d'ailleurs fréquemment chez Saint-Pierre. En cela il est homme de son époque : car écrivant au tournant du XVIIe siècle, comment pourrait-il manquer de s'y confronter comme les autres ? Son intérêt, toutefois, semble avoir été supérieur à un simple effet de mode. Quoique la typologie de ses lectures et l'étendue de ses connaissances soient difficiles à déterminer, il revendique trop fréquemment l'utilité du modèle chinois pour que l'on manque d'y trouver la marque d'une certaine disposition d'esprit.

Notre homme connaît Confucius et en vante les mérites. Celui qu'il appelle « le Socrate des Chinois »[5] et qu'il qualifie de « Grand

[1] *Ibid.*, p.170

[2] Louis Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 1697, vol. I, p. 128.

[3] Édouard Goumy, *Étude sur la vie et les écrits de l'abbé de Saint-Pierre*, 1859, p.100.

[4] Roger T. Ames, *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*, 1994, p. 29.

[5] « Réflexions sur la vie de Socrate », *Ouvrages de politique*, 1735, t. X, p. 93.

Homme »[1], avec les majuscules de rigueur, est à proprement parler un modèle, et siégeant à l'Académie, il conseille qu'on en écrive la vie, pour l'inclure dans un recueil sur les hommes illustres de l'histoire du monde. [2]

Grand pourfendeur des dilapidations et des entreprises guerrières de Louis XIV, qu'il exposait avec une liberté de ton qui lui coûtera son fauteuil d'académicien, l'abbé de Saint-Pierre trouvait dans l'histoire chinoise des exemples contraires capables d'éclairer les contemporains. Ainsi, en 1725, il fait l'éloge du testament de l'Empereur Kangxi, et il ne peut manquer de remarquer que les réformes qu'il porte depuis tant d'années, notamment pour l'entretien et la construction des canaux et des chemins comme voie d'amélioration économique du royaume (sujet sur lequel il a écrit plusieurs mémoires), sont entendues en Chine comme elles le doivent.

> « Les connaisseurs, dit-il, remarquent un endroit de ce testament, où il se félicite d'avoir employé des sommes immenses durant son règne à faire de nouveaux canaux, de nouvelles digues, de nouveaux chemins pavés, et d'avoir trouvé par la supputation qu'il en fit faire lui-même, que ce qu'il avait dépensé pour ses propres palais ne montait pas à la centième partie de ce qu'il en avait coûté pour les ouvrages utiles à son peuple.
>
> Il usait d'épargne sur les plaisirs, pour pouvoir être magnifique dans ce qui pouvait procurer des commodités à ses sujets ; voilà du grand ; voilà du vrai grand, du côté de la sagesse, de la justice et de la bienfaisance : cela prouve que les princes de la Chine sont mieux élevés que les princes d'Europe. » [3]

Dans l'ouvrage qui fit sa célébrité, le *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Saint-Pierre évoquera peu la Chine, l'objet de son écrit étant la paix européenne et la confédération européenne. Mais pour permettre une paix mondiale, il suggérait toutefois la création d'une union asiatique. « Je suppose, écrit-il, que l'Union de l'Europe étant formée, cette Union propose aux princes d'Asie d'en former une semblable dans une ville libre entre la mer Caspienne et les montagnes de la Chine... L'Union Asiatique serait formée, 1° Pour entretenir la paix entre tous ses membres. 2° Pour entretenir aussi la paix entre elle et l'Union Européenne. »[4] Et ce qui est digne de remarque,

[1] « Réflexions sur la vie de Charles XII, roi de Suède », *Ouvrages de politique*, 1734, t. IX, p. 307-308.

[2] Jean-Pierre Bois, *L'abbé de Saint-Pierre, entre classicisme et Lumières*, 2017, p. 237.

[3] *Annales politiques*, année 1725 ; éd. 1758, vol. II, p. 244-245.

[4] *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, t. II, 1713, p. 203-204.

c'est que dans son esprit cette union asiatique présentait moins de difficultés que sa sœur européenne, peut-être parce que le bellicisme, dans cet autre continent, y était moins goûté par nature. [1]

Quant au rôle subséquent de Saint-Pierre auprès du jeune marquis d'Argenson, qu'il côtoya dans ses dernières années, au sein du club de l'Entresol, il est bien documenté ; cependant la portée de leurs échanges sur la question de la Chine, ayant pris forme verbale, échappe pour jamais aux investigations.

Chez le marquis d'Argenson, dont je veux traiter à présent, nous nous trouvons pourtant face à un autre grand sinophile assumé. Dans ses *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, composées vers 1730, d'Argenson, en plus de développer l'idéal du laissez-faire, traçait aussi de la Chine un portait très fin et extrêmement flatteur, qu'il concluait par des mots sans équivoque : « c'est un modèle que je propose aux nations de l'Europe ; tant mieux si elles en profitent. »[2] Dans son éloge de la Chine, d'Argenson prouvait qu'il avait lu attentivement les relations des missionnaires jésuites. Bien sûr, il a une mention pour le « divin Confucius »[3], et il dit de ses lois qu'elles sont les seules qui puissent être considérées comme des modèles, devant même être placées au-dessus des références antiques habituelles, car « les lois de Confucius, note-il, aussi anciennes que celles de Solon et de Lycurgue, subsistent encore, tandis que les autres sont anéanties et ont même causé la destruction des empires qui les avaient reçues. »[4] Il ne manque pas une mention à la méritocratie chinoise, disant qu'« il n'y a point à la Chine de noblesse héréditaire, du moins aucune autorité publique ni fonctions ne se transmettent des pères aux enfants »[5]. La liberté religieuse l'étonne également : contrairement à l'Europe, « il n'y a point de persécution à la Chine, en matière de religion », marque-t-il, car « chacun peut penser ce qu'il veut »[6]. Enfin il a retenu du discours des Jésuites de Chine que l'administration des impôts n'y est pas placée entre les mains de financiers avides et intéressés, et que la fiscalité y est fixe et douce, et il va jusqu'à écrire sur ce fondement que « ces mots de *fisc* et de *fiscal*, si odieux dans notre Europe, et qui l'étaient du temps des Romains, ne le sont point à la Chine ». [7]

Certainement, la Chine est le modèle du marquis d'Argenson. Il ne nous dit pas, cependant, s'il y a trouvé la suggestion ou la confir-

[1] *Ibid.*, p. 204.
[2] *Considérations sur le gouvernement de la France*, éd. 1787, p. 115.
[3] *Ibid.*, p. 107.
[4] *Ibid.*, p. 115.
[5] *Ibid.*, p. 111.
[6] *Ibid.*, p. 112.
[7] *Ibid.*, p. 113.

mation ultérieure de la grande idée du laissez-faire qu'il portait parallèlement. La curiosité pour le « divin Confucius » l'a-t-il poussé à lire le *Confucius Sinarum Philosophus*, par exemple, où l'idée du laissez-faire en matière de gouvernement est exactement inscrite ? Cette question reste sans réponse. Voilà d'ailleurs un homme qui a toute sa vie eut l'habitude d'échanger des manuscrits avec les personnes de sa connaissance, comme un pied de nez, à quelques siècles de distance, pour rendre notre entreprise impossible.

Le modèle chinois des physiocrates

Je m'arrêterais plus longuement sur les physiocrates (considérés en tant que groupe), car leur sinophilie éclatante fait encore de nos jours l'objet de commentaires réguliers et d'une analyse à laquelle j'aimerais contribuer à la hauteur de mes capacités.

Moins encore qu'au sujet des philosophes la thèse de l'utilisation du modèle chinois à des pures fins de rhétorique me convainc-t-elle, car les physiocrates ont vanté le modèle chinois avec une telle passion et une telle consistance, ne manquant pas même d'en faire l'éloge dans leur correspondance la plus personnelle, qu'il me paraît difficile de soutenir que leur démarche ait été uniquement intéressée.

Ces auteurs sont des sinophiles passionnés, et des petits faits le trahissent. Ils ont par exemple des scrupules de passionnés, comme lorsque dans une note du *Journal de l'agriculture, du commerce et des finances*, Dupont (de Nemours) commente un article précédemment inséré sur la porcelaine chinoise, et s'excuse platement, en sa qualité d'éditeur, d'avoir mal orthographié, en chinois, le nom de la matière avec laquelle elle se fait, ayant donné *pet-tun-tsi* au lieu de *pe-tun-se*, c'est-à-dire exactement 白墩子 (bai dun zi) [1]

Cette passion s'explique, dans la théorie, par l'incroyable proximité idéologique entre, d'un côté, la Chine rêvée par les Jésuites, et, de l'autre, les réformes que les physiocrates ambitionnent pour la France. Elle fut augmentée en outre par leur proximité directe avec un monde sinophile, notamment aux travers de la marquise de Pompadour, chez laquelle pour ainsi dire ils vivaient, et qui fut une grande appréciatrice des « chinoiseries », et une lectrice elle-même des ouvrages consacrés à ce lointain empire, comme le prouve aisément l'examen de sa bibliothèque. Le catalogue qui nous est parvenu fait état de plusieurs ouvrages sur la Chine et même d'un livre entièrement en chinois. [2]

[1] *Journal de l'agriculture, du commerce et des finances*, mars 1766, p.170

[2] Noël Garrigue, *Dans la bibliothèque de Mme de Pompadour*, 2015, p. 140 ; p. 274.

La Chine apparaît comme l'incarnation parfaite de leur théorie économique libérale. Sur tous les aspects, cette nation force le respect et invite à l'imitation.

L'argument a déjà touché les philosophes, mais pour des économistes, plus encore, il n'est pas indifférent que ce soit là le pays le plus riche et le plus grand. « On ne peut disconvenir que cet État ne soit le plus beau pays de l'univers, le plus peuplé et le plus florissant royaume que l'on connaisse », dit Quesnay, s'appuyant notamment sur Le Comte, directement cité. [1] Et les autres auteurs répètent ceci à l'envi. Les pages de leurs journaux communs sont couvertes de références à la Chine, comme les *Éphémérides du Citoyen*, qui nous vantent constamment ce « vaste et fertile Empire de la Chine, qui tient à juste titre le premier rang parmi les États policés »[2], ou le *Journal de l'agriculture, du commerce et des finances*, qui note une fois que si la plupart des nations se trouvent fort éloignées du maximum de prospérité fixé par Dieu, la Chine, toutefois, fait figure d'exception, car elle y a déjà atteint. [3]

Cette formidable prospérité chinoise, les physiocrates en trouvent la plus profonde origine dans la forte productivité des terres. Là surtout l'Empire chinois manifeste son excellence, là surtout le contraste avec le royaume de France apparaît saisissant. « L'art de cultiver a ses degrés de perfection, lit-on dans les *Éphémérides* ; si nous connaissons le premier, la fécondité de la nature permet à peine à l'imagination d'atteindre aux derniers. Les riches moissons couvrent à la Chine les plus hautes montagnes : les fleuves qui ne semblaient destinés qu'à fertiliser les vallons, s'élèvent sur leur cime la plus exhaussée, pour arroser, au gré du cultivateur, les champs précieux dont tous leurs flancs sont décorés. »[4] Dans les provinces méridionales de la Chine, rappelle similairement Quesnay, en copiant sa source principale, les *Mélanges intéressants et curieux* de Rousselot de Surgy[5], « les terres ne reposent jamais, les collines, les montagnes mêmes sont cultivées depuis la base jusqu'au sommet »[6]. « Tout ce vaste Empire, dit aussi Mirabeau, est ainsi couvert d'un peuple innombrable, pas un pouce de sol de perdu, toutes les terres vouées à la subsistance des hommes, aucune ne reposant jamais, et toutes portant le plus de récoltes possibles dans l'année, selon le fond et le climat. »[7] Et dans son premier grand ouvrage, *l'Ami des Hommes*, le même auteur avait déjà expliqué

[1] François Quesnay, *Despotisme de la Chine* (1767) ; *Œuvres*, t. II, p. 1046-1047.

[2] *Éphémérides du Citoyen,* 1767, t. I, p. 11.

[3] *Journal de l'agriculture, du commerce et des finances*, décembre 1765, p. 37-38.

[4] *Éphémérides du Citoyen,* 1767, t. II, p. 76.

[5] Jacques-Philibert Rousselot de Surgy, *Mélanges intéressants et curieux, etc.*, t. IV, 1763, p. 29.

[6] François Quesnay, *Despotisme de la Chine* ; *Œuvres*, t. II, p. 1078.

[7] Mirabeau, *Lettres sur la dépravation de l'ordre légal*, 1769, p. 103.

ce qu'il entendait par cette culture totale, car il y raconte que les Chinois « regardent comme un crime l'emploi des terres en maisons et jardins de plaisance, comme si l'on fraudait par là les hommes de leur nourriture. »[1]

De ce point de vue, la Chine se présente comme un modèle agricole à imiter. « Tout Chinois est élevé dans la plus haute vénération pour *l'agriculture*, lit-on dans les *Éphémérides du Citoyen*, et si l'on veut voir cet *art,* père de tous les autres, dans son triomphe, c'est à la *Chine* qu'il faut l'admirer. »[2] Or, à l'analyse, cette puissance agricole s'explique par une conjonction de facteurs, dont j'approfondirai les principaux plus loin et séparément, me réservant pour le moment de citer deux témoignages d'adeptes de la physiocratie, qui les rassemblèrent à l'occasion dans leur jugement.

Pour Quesnay, s'appuyant encore sur Rousselot de Surgy, si les campagnes chinoises paraissent si fécondées par le travail, c'est parce que le paysan y jouit de la liberté et que sa propriété est assurée.

> « Un Chinois passe les jours entiers à bêcher ou remuer la terre à force de bras ; souvent même, après avoir resté pendant une journée dans l'eau jusqu'aux genoux, il se trouve fort heureux de trouver le soir chez lui du riz, des herbes et un peu de thé. Mais ce paysan a sa liberté et sa propriété assurée ; il n'est point exposé à être dépouillé par des impositions arbitraires, ni par des exactions de publicains, qui déconcertent les habitants des campagnes et leur font abandonner un travail qui leur attire des disgrâces beaucoup plus redoutables que le travail même. Les hommes sont fort laborieux partout où ils sont assurés du bénéfice de leur travail ; quelque médiocre que soit ce bénéfice, il leur est d'autant plus précieux que c'est leur seule ressource pour pourvoir autant qu'ils le peuvent à leurs besoins. »[3]

De même, le marquis de Pezay, disciple de second rang, abonde dans le sens de ses maîtres quand il raconte l'étonnante prospérité chinoise et l'excellence de son agriculture, et y distingue, comme principales causes, l'honneur avec lequel on considère le travail et la liberté dont jouit la population.

> « Quand on voit sur le sommet de nos montagnes tant d'arpents incultes, et quand on songe au nombre d'hommes que ce sol pourrait nourrir ; quand la vue de sa stérilité rappelle, avec la possibilité de la faire disparaître, l'abus qui la cause ; qu'il est difficile à un citoyen, à un honnête homme, de se défendre

[1] Mirabeau, *L'Ami des Hommes*, 1756, p. 61.
[2] *Éphémérides du Citoyen*, 1767, t. VIII, p. 217.
[3] François Quesnay, *Despotisme de la Chine* ; *Œuvres*, t. II, p. 1050.

d'un sentiment de tristesse ! Il court soudain, malgré lui, réveiller douloureusement son âme. Du haut de ces cimes désertes, l'œil se tourne involontairement vers le point de l'horizon où s'est levé le soleil. Là, comme s'ils pouvaient y atteindre, les regards vont chercher aux bornes de l'hémisphère, cette nation immense, mère de toutes les autres, moins encore par son antiquité, que par sa sagesse. L'œil voudrait se reposer sur ces campagnes où Confucius enseigna la tolérance et l'agriculture, où tout concourt à peupler, parce que tout vit heureux ; où tout multiplie, parce que tout travaille ; où tout travaille, parce que le travail est honoré, et l'oisiveté avilie. Là, les terres ne reposent jamais, parce que des bras laborieux les remuent profondément. Là, les montagnes sont des jardins en terrasses, parce que des hommes libres pour faire le bien, garrottés pour nuire, sont sans nombre, comme les épis qu'ils font naître, et parce que les jardins ne sont pas d'immenses repaires d'animaux, moins féroces que ceux qui les égorgent par ennui.

Quand donc cueillerons-nous du froment sur les sommets nivelés des Vosges et des Pyrénées, comme on cueille du riz sur les antiques monts de Suchuen ? Quand verrai-je les hommes regorgeant à flots dans ces vallées, moissonner sur les collines, plus inépuisables à mesure qu'on en exigera davantage, et multiplier les sujets de mon Roi, avec les adorateurs de mon Dieu ? Combien ces hommes nourris, nerveux et fidèles, aimeraient leurs femmes, leurs enfants et leurs souverains ! ... » [1]

Et cet auteur conclut sa longue diatribe par ces mots : « Lorsque dans la comparaison, on reconnaît pourtant l'avantage de la culture et de la liberté, on sent seulement combien la France est loin de ce qu'elle devrait être. »[2]

Le rendement des terres en Chine fascine les physiocrates, frappés par la vue, en France, de landes désertes et de terrains en friche, et ailleurs de terres qui peinent à nourrir les populations qui les habitent et les cultivent. En Chine, au contraire, dit Quesnay, « les terres rapportent généralement trois moissons tous les ans, la première de riz, la seconde de ce qui se sème avant que le riz soit moissonné, et la troisième de fèves ou de quelqu'autres grains. »[3]

Ces formidables résultats sont atteints par une coordination de facteurs, mais dans la pratique même des choses, rien n'émerveille tant les économistes que l'emploi des travaux préparatoires à la culture. Quoi qu'il puisse être dit du retard technologique de la Chine, soutient Mirabeau, par ses techniques agricoles cette nation se place fort au-dessus des autres, les Chinois ayant « sur l'article de l'agriculture

[1] *Éphémérides du Citoyen*, 1771, t. IV, p. 145.
[2] *Ibid.*, p. 147.
[3] François Quesnay, *Despotisme de la Chine* ; *Œuvres*, t. II, p. 1079.

des lumières pratiques qui nous feraient honte, d'autant plus que toutes leurs machines sont simples : ils élèvent les eaux par des roues, et les transportent sur leurs campagnes. Où voit-on de ces machines-là en France ? »[1]

Ces travaux préparatoires sont rendus possibles, disent les physiocrates, par les efforts éclairés de la puissance publique, qui soutient intelligemment le travail de la population.

Ce soutien prend à la fois une forme active (les travaux publics notamment, dont il sera question plus loin) et une forme passive. Comme exemple de passivité appropriée, on peut citer l'absence de corvées et de quelconques procédés iniques contre les cultivateurs, qu'on laisse sciemment tranquilles. « Pour gouverner un pays de mille chars de guerre, conseille Confucius, veille de près à la bonne marche des affaires, sois le premier à tenir parole, prends garde à la dépense, aime ton peuple, et ne mobilise la main-d'œuvre paysanne qu'aux bons moments de l'année. »[2] Et Mengzi (孟子) ajoute que « si l'on ne perturbe pas les activités agricoles, il y aura plus de grain qu'on en pourra manger ».[3] Or ces recommandations, qu'on retrouve jusque dans les ouvrages élémentaires, à destination de la jeunesse[4], étaient suivies. « L'empereur *Xun* [询], note Quesnay, a établi une loi qui défend expressément aux gouverneurs de province de détourner par des corvées les laboureurs des travaux de l'agriculture. »[5] Dupont (de Nemours) admire tant cette décision, que la même année il la place pompeusement en tête de son grand travail sur l'administration des chemins, et plus tard l'abbé Baudeau, dans le combat politique pour l'abolition des corvées, marque encore dans les *Éphémérides* que de tels procédés n'auraient jamais été acceptés en Chine, et dans un long passage, digne d'être cité, il se revendique de

> « la grande et sublime loi fondamentale des Chinois, qui fait depuis plus de quatre mille ans la gloire de son auteur, l'empereur Xun, et la prospérité de l'État auquel il l'a donnée.
>
> "Gardez-vous" (disait ce philosophe cultivateur devenu souverain, en s'adressant aux dépositaires de son autorité protectrice et bienfaisante) "gardez-vous bien de détourner *jamais*, *sous aucun prétexte*, les laboureurs et leurs ateliers des travaux de la culture. C'est de là que dépend la vie du peuple, la richesse de l'État, et la puissance du souverain."

[1] Mirabeau, *L'Ami des Hommes*, 1756, p. 35-36.

[2] 孔子, 《论语》 : Kongzi, Lunyu, I, 5 — *Entretiens*, trad. A. Cheng, 2014, p. 30.

[3] 《孟子》 : Mengzi, I, A-3, 32 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 278.

[4] 《孝经》 : Xiaojing [Le classique de la piété filiale], VI, 1 a ; *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 627.

[5] François Quesnay, *Despotisme de la Chine* ; *Œuvres*, t. II, p. 1080.

Assujettir en aucun cas, sous quelque raison que ce pût être, le moindre ouvrier de la campagne au plus petit service étranger à sa profession, à son propre travail, à son franc arbitre, ce serait, à la Chine, un crime capital et irrémissible.

Quiconque oserait proposer, comme une méthode avantageuse ou même indifférente, celle des services commandés par force au laboureur, passerait pour le plus ignorant des hommes, ou pour le plus coupable des administrateurs : il ne trouverait probablement, quelque puissance et quelque autorité qu'on lui supposât, aucun mandarin inférieur assez lâche pour se rendre complice de cette violence, dont les mauvais effets sont trop évidemment connus des lettrés et du peuple depuis quarante siècles.

L'opinion universelle de la nation, confirmée par les lois de ses plus illustres et plus chers empereurs, est d'une part que tout mandarin, dans le moment qu'il accepte son emploi, fait à Dieu, au souverain et à la nation le vœu le plus formel de souffrir la déposition, les persécutions, la mort même, plutôt que de trahir la conscience, la lumière de la raison, la loi naturelle de la justice, de l'ordre naturel, de la bienfaisance, les vrais intérêts de l'empereur et de l'État, toujours inséparables l'un de l'autre ; ce qu'ils appellent en deux mots, par une expression vraiment sublime, l'*enseignement du ciel*. Et d'autre part, cette opinion universelle est encore, que la raison, la loi naturelle, le bien public, ne permettent pas d'empêcher le *travail productif*, pour appliquer à d'autres emplois les agents de la culture.

"Ne voyez-vous pas" (dirait en pareille occasion le dernier des aspirants aux degrés inférieurs qui préparent la jeunesse pour le mandarinat) "ne voyez-vous pas que ce *travail productif*, s'il n'était point empêché par la contrainte, rendrait, par le bienfait de la nature, premièrement, les frais qu'il a coûté lui-même ; secondement, ceux du travail stérile que vous faites remplir à la place ; troisièmement encore, un bénéfice au-delà de l'un et de l'autre : bénéfice qui devrait, suivant l'équité, se partager équitablement entre les ouvriers de la culture, le propriétaire des fonds, et le souverain ?

"Laissez" (ajouterait-il) "laissez le cultivateur poursuivre en paix son exploitation rurale, sans être jamais détourné de ses augustes fonctions ; payez, autant qu'il est juste et convenable, des salariés qui rempliront tous les autres services publics, et demandez hardiment, au nom du souverain, qu'on vous rembourse toutes ces *avances*. Ne craignez aucune contestation, aucun murmure de la part des propriétaires éclairés.

"Ne voient-ils pas que cette liberté, que cette immunité du colon, qu'une loi sainte empêche à jamais d'être troublé dans ses travaux, est d'un prix si réel et si considérable, qu'on l'achèterait bien cher, si l'on était assez malheureux pour en être privé ; que sans elle tout cultivateur, obligé de négliger

d'autant ses opérations productives, et de voir décroître la récolte, diminuerait d'autant le revenu du propriétaire ?

"Quel est donc votre intérêt ? quel est donc votre droit ? Que *ce service soit fait* ? à la bonne heure. Mais êtes-vous le maître de préférer arbitrairement une forme *destructive* à une forme honnête, juste et bienfaisante ? Non sans doute ; parce que raison, justice, bien public, sont l'ordre et la volonté du ciel, la voix de Dieu. Quiconque oserait dire qu'il ne veut pas les suivre, se déclarerait lui-même insensé, criminel."

Tel est à la Chine le résultat de l'opinion publique, établie par la loi, par l'instruction, depuis une longue suite de siècles. Dans cet heureux empire, le gouvernement, bien loin d'égarer le peuple sur cet article fondamental, ne pourrait pas s'égarer lui-même.

Il faut avouer que dans nos contrées occidentales les lumières morales et politiques ont fait moins de progrès. Les opinions généralement répandues ne permettent pas à nos administrateurs de marcher avec la même sécurité dans la voie de la raison, de la justice et de l'ordre. »[1]

Dans toute l'Asie sinisée se retrouve cet impératif, pour le pouvoir politique, d'aider le cultivateur à s'occuper de son travail, et s'il prend en certaines occasions la forme d'une action positive, en d'autres il n'est qu'une liberté donnée. Il en va ainsi de la liberté laissée aux cultivateurs d'abattre les animaux sauvages qui roderaient sur leurs terres ou en forêt. Cela relève du bon sens, pour de nombreux physiocrates, et ils disent que les Chinois se moqueraient de nous s'ils savaient que nous avons eu des prescriptions contraires pendant de nombreux siècles. « Si l'on allait dire à la Chine que dans nos sociétés qui se prétendent policées, il y a des hommes qui sont ligués avec le gibier pour lui assurer la liberté de dévorer en paix les autres hommes ; les Chinois répondraient que nous n'avons aucune idée de l'objet d'un gouvernement, ni des principes naturels de la société humaine, et que nous sommes aussi sauvages que nos loups et nos sangliers. Les Chinois auraient tort. Nous ne sommes pas tout à fait aussi sauvages ; mais nous sommes beaucoup plus frivoles et plus inconséquents. »[2]

On peut évoquer similairement les travaux effectués pour le bon écoulement des eaux, et les désastres réguliers et terribles que causent à l'agriculture une gestion approximative de ces questions par les autorités. À l'occasion, quand en France de tels manquements causent des ravages, et que les impôts ne manquent pas moins d'être perçus sur les populations sinistrées, un auteur des *Éphémérides* de-

[1] Nicolas Baudeau, « L'abolition de la corvée des chemins », *Éphémérides du Citoyen*, 1771, t. XII, p. 223-229.

[2] *Éphémérides du Citoyen*, 1770, t. VIII, p. 171.

mande encore, selon le procédé habituel : « Si on faisait à la Chine le détail dont je vous entretiens, que pensez-vous, Monsieur, que dirait cette nation que vous connaissez si bien ? »[1] Étant entendu que la Chine sert à sanctionner les errements et à montrer la voie.

L'Empereur chinois, d'ailleurs, ne fait pas qu'accompagner intelligemment le travail agricole de la nation, par des libertés justement données, il tâche de donner l'exemple de lui-même de l'importance des travaux agricoles et de leur mérite. C'est l'affaire, célèbre et rapportée élogieusement par tous les physiocrates, de la cérémonie par laquelle l'Empereur va, sillon en main, retourner de lui-même un peu de terre de son palais, pour encourager le peuple des campagnes et lui témoigner de son estime. « L'Empereur de la Chine, rapporte-t-on dans les *Éphémérides*, fait tous les ans, avec la plus grande pompe, la cérémonie de commencer les travaux du labourage et ceux de la moisson dans son Empire. Et cet Empire est depuis quatre mille ans, le plus florissant du globe, parce qu'on n'y peut jamais oublier que l'art de nourrir les peuples est la première branche de celui de les gouverner. » [2] L'Empereur distribue encore des prix aux laboureurs méritants, et les physiocrates, qui insistent tant pour offrir la garantie de la liberté et l'immunité de la propriété, ne refusent pas ces suppléments honorifiques pour la profession agricole. « Dans le vaste et fertile Empire de la Chine, le grand mandarin de chaque province, envoie tous les ans à l'Empereur, le nom du laboureur de son district le plus habile et le plus vertueux, le plus zélé pour le bien public ; le prix est la dignité de grand mandarin pour sa vie, avec toute la décoration et tous les privilèges de cette charge. La gazette impériale l'annonce à tout le peuple. »[3] Le laboureur habile intègre par cela la noblesse méritocratique du pays, à égalité avec les lettrés, dont l'accession est particulièrement difficile. « Pour les lettrés qui concourent seuls avec les *laboureurs* à former l'ordre de la noblesse à titre de mérite, il faut au moins trente ans d'étude, de travaux assidus et irréprochables, avant de parvenir à ce grade de grand mandarin, qui répond à peu près parmi nous, à celui de duc et pair. Un laboureur de chaque province y parvient chaque année, par les talents et par les vertus de son état ; parce que l'Empereur de la Chine est le *premier des laboureurs*, comme il est le premier des mandarins de *justice* et de *guerre* ; parce qu'il met toujours le premier de ces titres au-dessus du second ; parce que le peuple dont il est le père, a besoin d'être *nourri* avant d'être *gouverné* et *défendu*. » [4]

[1] *Éphémérides du Citoyen*, 1772, t. III, p. 20.
[2] *Éphémérides du Citoyen*, 1770, t. V, p. 247-248.
[3] *Éphémérides du Citoyen,* 1767, t. I, p. 166-167.
[4] *Éphémérides du Citoyen,* 1767, t. I, p.167-168.

Les physiocrates savent d'ailleurs que l'un des premiers rois de la Chine laissa l'empire à un laboureur plutôt qu'à son propre fils : et on sent qu'ils en furent vivement touchés. « L'empereur *Yao* [堯], rappelle par exemple Quesnay, éloigna ses enfants du trône pour y placer un jeune laboureur qui s'était rendu fort recommandable par sa sagacité et sa probité. Celui-ci, après un règne glorieux, laissa la couronne à *Yu* [禹], qui, par l'invention des canaux, avait trouvé le moyen de faire rentrer dans la mer les eaux qui couvraient la surface d'une partie de l'empire et de faire usage de ces canaux pour fertiliser les terres par les arrosements. C'est par son élévation au trône et par de tels travaux que l'agriculture reçut un lustre éclatant. »[1]

Toutes ces mesures judicieuses et paternelles permettaient, en Chine, de développer l'amour de l'agriculture chez le peuple, et ce résultat plaisait fort aux physiocrates, qui certes n'ont pas pris leur nom tout à fait par hasard, et qui n'avaient pas de mots assez forts pour critiquer la perte de ce sentiment en France. Quoique l'amour de l'agriculture formât le fond de la culture des peuples anciens, il leur apparaissait que ce sentiment s'était perdu chez presque toutes les nations de leur siècle, à l'exception toutefois de la Chine, où l'agriculture était encore en honneur, et où le respect qu'on avait pour elle produisait la plus grande prospérité possible. Les *Éphémérides du Citoyen* rapportent que :

> « Chez tous les peuples qui ont commencé à s'éclairer, on a senti que, sans agriculture, il était impossible d'élever des États et de grandes sociétés, de se procurer beaucoup de commodités, de se rendre la vie aussi douce et aussi agréable que la nature le permet et le prescrit, par des échanges mutuels de services, et par le concours mutuel des forces de tous. On ne pouvait donc trop exciter la jeunesse à se livrer avec ardeur à tous les travaux champêtres. Aussi leur disait-on : déchus par les mensonges des mauvais génies, de la possession du bonheur, et condamnés à habiter une terre maudite, vous ne pouvez espérer de rentrer dans ce bonheur qu'en cultivant cette terre, qu'en l'arrachant à la possession de la stérilité et du mal ; alors les génies perfides seront déchus de leurs espérances, et vous aurez reconquis le paradis terrestre ; et tandis qu'ils seront transportés de rage en voyant l'inutilité de leurs artifices, vous nagerez dans l'abondance au milieu de vos familles heureuses.
>
> C'est sur ces lois que s'élevèrent avec tant de rapidité les anciens empires, célébrés dans l'histoire : ce sont elles qui en firent la force tandis qu'elles subsistèrent avec éclat. Aussi partout où elles se sont flétries, l'on ne voit plus que l'ombre de

[1] François Quesnay, *Despotisme de la Chine* ; *Œuvres*, t. II, p. 1080.

> ces sociétés florissantes ; tandis que la Chine où elles ne se sont jamais altérées et où elles devaient moins s'altérer, puisqu'elles n'y furent jamais mêlées de superstitions, subsiste encore avec éclat, au milieu des débris de tous ces empires, qui avaient commencé avec les mêmes principes. » [1]

De même que l'agriculture, le travail lui-même était hautement considéré en Chine, et les mœurs extrêmement laborieuses du peuple étaient un sujet d'enthousiasme pour les physiocrates. « Point de nation plus laborieuse, point de peuple plus sobre et plus industrieux »[2], clame Quesnay. L'ardeur au travail, observée par les missionnaires, était totale, et on a rappelé précédemment l'observation contenue dans les *Mélanges intéressants et curieux* de Surgy, et reprise par Quesnay, disant qu'« un Chinois passe les jours entiers à bêcher ou remuer la terre à force de bras ; souvent même, après avoir resté pendant une journée dans l'eau jusqu'aux genoux, il se trouve fort heureux de trouver le soir chez lui du riz, des herbes et un peu de thé. »[3] Ce caractère de la nation chinoise, se retrouvait dans le tempérament asiatique, et appelait des mentions régulières dans les littérature nationales de tout l'espace sinisé. Occupée aux travaux des champs, une femme témoigne de sa peine dans une chanson populaire viêtnamienne : « chaque jour je mange mes deux repas à la lumière de la lampe. Comment trouverais-je le temps de poudrer mes joues et de laquer mes dents ? » (*Một ngày hai bữa cơm đèn, Còn gì má phấn răng đen hỡi chàng*). [4]

Le Việt Nam contemporain me donnera d'ailleurs l'occasion d'illustrer un autre point qui fascinait les physiocrates : je veux parler de l'importance accordée en Asie à la nature dans la vie sociale. Encore aujourd'hui, au Việt Nam, les célébrations du nouvel an lunaire, le Năm Mới ou Tết, trahissent l'ancien respect du peuple pour la nature et les travaux de la terre. « Pour cette nation de fermiers attachés à la terre depuis mille ans, rapporte un spécialiste, le Tết a toujours été une célébration représentant la communion de l'homme avec la nature. Dans le passage des saisons c'est une pause au cours de laquelle le sol et celui qui le cultive jouissent d'un certain repos après douze mois de travail. »[5] En effet, Tết vient du sino-viêtnamien tiết (節), qui évoque la coupure entre deux périodes climatiques distinctes, et c'est là ce qui, au fond, était fêté. Les physiocrates sont trop bons politiques, et d'ailleurs généralement trop sincères chrétiens, pour criti-

[1] *Éphémérides du Citoyen*, 1771, t. IX, p. 147-149.

[2] François Quesnay, *Despotisme de la Chine* ; *Œuvres*, t. II, p. 1050.

[3] *Ibid.*

[4] *Kho tàng ca dao người Việt* [Collection de chansons folkloriques viêtnamiennes], Văn hóa-thông tin, vol. I, 2001, p. 1535.

[5] Hữu Ngọc, *Wandering through Vietnamese culture*, 2004, p. 224-225.

quer le calendrier chrétien, uniquement fondé sur les évènements bibliques, mais ils partagent une certaine nostalgie des fêtes pastorales, et l'Asie flatte ce vieux rêve qu'ils caressent, d'une nation libre et prospère, avant tout agricole. Or célébrer la puissance de la terre, plutôt que les miracles d'un prophète, ou la puissance du glaive, apparaît aux physiocrates un dogme plus respectable, plus humain et même plus raisonnable. « Chez tous les anciens peuples, racontent les *Éphémérides*, les moments des grands travaux champêtres étaient, comme ils le sont encore à la Chine, des temps consacrés par des fêtes et où la société entière rendait avec joie son hommage à la religion. Les progrès de l'esprit philosophique ramèneront sans doute parmi nous, quelque chose de semblable. Quand on connaîtra mieux la nature, on sentira davantage ce que valent les présents de son auteur. Les mœurs deviendront plus d'accord avec une religion douce. Les droits de l'humanité seront plus respectés, ses devoirs seront mieux remplis. On invoquera moins *le Dieu des armées* ; on présentera plus d'actions de grâces au bienfaiteur de tous les êtres, au *Dieu des amours et des vignes*. »[1]

Si la Chine suit seule la voie du progrès économique, fondé sur la liberté, quand le reste du monde est dans la confusion, nul examen n'en donne plus la clé que l'étude comparée des idées et des représentations qui y ont cours. En matière de politique et d'économie politique, la Chine décrite par les Jésuites fait état d'une sagesse inégalée. « Dans ce pays où les sciences spéculatives ont fait peu de progrès, dit Quesnay, celles du droit naturel y sont à leur plus haut degré de perfection ». [2] « Les Chinois, affirme pareillement Mirabeau, nous ont dépassé de bien loin dans la connaissance des vraies et solides bases de la société (soit montré à la durée et stabilité de leur Empire). »[3] Ils sont, affirment ces auteurs, les détenteurs glorieux de ce savoir, qu'ils appliquent pour leur plus grande gloire depuis des millénaires. « Le peuple Chinois, le seul qui ait constamment eu soin de faire manifester par l'instruction perpétuelle dans la société formée, les principes, les droits et les intérêts dont l'évidence avait assuré les progrès de la société naissance, est resté le plus fidèlement attaché à l'observation de l'ordre naturel des sociétés, et il s'est élevé à un degré de prospérité constante, et supérieure à celle que toutes les autres sociétés ont pu connaître. »[4]

La Chine est l'unique exemple d'une nation suivant les lois naturelles que l'économie politique enseigne, et, en comparaison, l'ex-

[1] *Éphémérides du Citoyen*, 1769, t. IV, p. 129.
[2] François Quesnay, *Despotisme de la Chine* ; *Œuvres*, t. II, p. 1070.
[3] Mirabeau, *Lettres sur la dépravation de l'ordre légal*, 1769, p. 108.
[4] *Éphémérides du Citoyen*, 1769, t. VI, p. 110.

emple des Égyptiens, des Grecs, des Romains ou des Gaulois peine à convaincre.

> « De tout temps, les princes, les grands, les sages, les savants, les peuples même, ont unanimement reconnu parmi les connaissances philosophiques, celles des sciences *morales* et *politiques* pour les plus importantes et les plus utiles à l'humanité.
>
> Parmi les nations les plus renommées, plusieurs grands hommes en firent leurs délices, dans les temps de la vraie gloire et de la solide prospérité : mais les Perses, les Grecs, les Romains, nos ancêtres les Gaulois, et plusieurs autres n'entrevirent que quelques principes isolés, et furent séduits par de fausses lueurs ; les Égyptiens, les Péruviens, plus instruits et plus heureux, furent la proie des Barbares qui les opprimèrent. Peut-être les fortunés Chinois, sont-ils jusqu'à présent l'unique exemple d'un gouvernement fondé sur les lois éternelles constitutives de l'*ordre*, qui fait depuis quatre mille ans la félicité de ce peuple immense, malgré toutes les vicissitudes inséparables de l'humanité, qu'il a plusieurs fois éprouvées.
>
> Ce vaste et magnifique Empire, maintenu pendant quarante siècles contre tous les efforts des passions civilisées ou barbares par la seule puissance de l'esprit philosophique, démontre quelle est la force et l'efficacité des connaissances *morales* et *politiques*. La science de Fohi [伏羲], consignée dans son livre mystérieux [le Yi Jing 易经], le plus ancien de l'univers, renouvelée d'âge en âge par des princes immortels, les Hoam-ti [黄帝], les Yao [尧], les Xun [舜], les Ven-vam [文王], les Cheu-cum [周公] et quelques autres ; remise en vigueur, mieux développée et plus affermie que jamais par le grand *Confucius*, entretient depuis plus de quatre mille ans dans l'abondance, au-delà de trois cent vingt millions d'habitants, qui vivent sages, heureux et libres autant que des hommes peuvent l'être, sous le gouvernement le plus absolu, mais le plus juste, du monarque le plus riche, le plus puissant, le plus humain et le plus bienfaisant.
>
> Voilà ce que peut d'une part la connaissance des *lois naturelles et sociales* constitutives de l'*ordre*. Voilà ce que peut la *science morale et politique*, qui n'est ni arbitraire, ni versatile, ni obscure, ni incertaine, ni conjecturale ; mais simple, claire, évidente, fondée sur l'*ordre physique*, et sur les volontés constantes de l'auteur même de la nature, si palpables et si sensibles, que la raison humaine ne peut jamais les méconnaître, quand elles fixent son attention. » [1]

En Chine comme dans tout le monde sinisé, ces grands principes philosophiques et politiques sont issus de l'enseignement de Confu-

[1] *Éphémérides du Citoyen,* 1767, t. I, p. 12-14.

cius. « On conserve à la Chine la plus grande vénération pour ce philosophe, dit Quesnay. Il est regardé comme le maître et le docteur de l'empire, ses ouvrages ont une si grande autorité que ce serait un crime punissable si l'on s'avisait d'y faire le moindre changement. Dès qu'on cite un passage de sa doctrine, toute dispute cesse, et les lettrés les plus opiniâtres sont obligés de se rendre. »[1] Cette doctrine est contenue dans quelques livres canoniques, que chaque génération apprend par cœur et dans lesquelles chacun est appelé à puiser à la fois ses maximes personnelles et la voie du bon gouvernement. Le Lunyu (论语), un recueil de discussions de Confucius, fascine particulièrement Quesnay, parce que « toutes roulent sur les vertus, les bonnes œuvres et l'art de bien gouverner : cette collection est remplie de maximes et de sentences morales, qui surpassent celles des sept sages de la Grèce. »[2]

La sagesse chinoise, qui fait qu'on y respecte le travail, l'agriculture, la liberté, et la propriété, rappelle aux physiocrates le grand retard de la France. Ils ne craignent pas, cependant, le défi que leur présentent les circonstances nationales, et ils tirent même un certain plaisir, souvent affiché, à défricher le terrain en pionniers, sentant que par leurs efforts conjoints « notre Europe s'approche à cet égard, par degrés, de la sagesse égyptienne, et peut-être même de la sagesse chinoise ». [3] Mais malgré des professions de foi parfois maladroites, qui ont été souvent reprises aveuglément, les économistes physiocrates ne se croyaient pas les inventeurs de leur doctrine. Quand il leur fut dit qu'ils ne faisaient que revenir aux enseignements des Anciens, tant Grecs, que Latins et Chinois, Dupont répondit que quoique beaucoup d'auteurs pouvaient être cités comme précurseurs, seul Confucius avait été en mesure de développer une science complète des droits et des devoirs des hommes et des lois naturelles des sociétés politiques. Ce manquement, continuait l'auteur, tenait d'ailleurs davantage au milieu qu'à leur génie propre.

> « À Dieu ne plaise, que nous voulions désavouer l'origine que nous donne ici notre censeur ! Nous réclamerions encore le bon *Socrate* et *Xénophon*, et le sage *Epictète,* et le divin *Marc-Aurèle.* Mais de ces philosophes, l'un fut esclave, l'autre empereur, deux positions également désavantageuses pour qui veut connaître complètement l'ordre physique et moral qui sert de base à la société. Les autres furent des citadins placés dans des républiques et dans des cours orageuses, où l'esclavage était établi ; où les droits de l'homme étaient généralement méconnus ; où l'on subsistait, en très grande partie, des contributions

[1] François Quesnay, *Despotisme de la Chine* ; *Œuvres*, t. II, p. 1045.
[2] *Ibid.*, p. 1061.
[3] *Éphémérides du Citoyen,* 1767, t. I, p. 21.

qu'on imposait aux alliés, ou du pillage des peuples conquis ; où des démagogues, des esprits ambitieux et remuants entraînaient le peuple sans règle, et où le sage n'avait presque autre chose à faire qu'à se cacher et vivre pour lui seul. Aussi leur philosophie est-elle encore plus spéculative qu'usuelle ; et plus usuelle pour la consolation personnelle de ceux qui la cultivent, que pour l'utilité générale et commune de la société. Ils n'ont vu qu'une partie des droits des hommes, et n'en ont pas saisi l'ensemble. Ils ont ignoré presque la totalité des lois de la reproduction des subsistances et des richesses, et celles de leur distribution. On trouve dans leurs écrits le germe d'une excellente philosophie. Mais la saison et le terrain où ils la semaient, s'opposaient à son développement. Ils n'ont pu la voir en maturité, ni en partager la récolte avec les frères que la nature leur avait donnés. *Confucius* a été plus heureux à la Chine. »[1]

En coordonnant leurs efforts et en tâchant par toutes les voies ouvertes (car la censure royale pesait aussi sur eux), de développer et de diffuser des morceaux de cette sagesse chinoise antique, qu'il ne s'agissait que de « fixer sur la terre », pour citer les mots célèbres de Mirabeau[2], les physiocrates sortaient leur pays de l'ornière et le plaçaient peu à peu à un niveau relativement peu éloigné du modèle chinois, dont on pouvait encore s'approcher de plus en plus, à mesure qu'on parcourrait plus de chemin. À l'occasion ils s'en vantaient allègrement :

« Il a fort loin des Indes un vaste et beau pays [la France], pour lequel la nature a beaucoup fait, et dans lequel les habitants qui avaient longtemps négligé les moyens de seconder la nature, se livrent à présent avec transport à l'étude importante de ces moyens.

Si l'on excepte les arts agréables, ceux de goût et de curiosité qui y ont été cultivés par de très beaux génies, ce pays est loin en tout genre de son *maximum*, il se ressent encore des erreurs de la génération passée ; cependant, grâce à l'émulation qui depuis plus de dix ans a entraîné presque tous les *lettrés* de la nation vers les connaissances utiles, ce pays est, après la Chine, celui où l'on est le plus instruit des principes propres à conduire un empire à la prospérité, et celui sur l'état duquel on a les notions les plus certaines, et les mieux calculées. »[3]

[1] *Éphémérides du Citoyen*, 1770, t. I, p. 260-262.

[2] Éloge funèbre de François Quesnay par le marquis de Mirabeau ; *Œuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay*, éd. Oncken, 1888, p. 9.

[3] *Journal de l'agriculture, du commerce et des finances*, août 1766, p. 148-149.

L'économie politique des physiocrates entendait faire prédominer, dans le domaine de la politique et de la morale, un petit nombre de principes comme la liberté et la propriété. « Voilà les seuls moyens de rendre la grandeur et la prospérité de votre nation solides et durables, disait le comte de Caraman après avoir exposé ces principes en détail : l'ordre naturel est sous les yeux des hommes, de tous les temps ; mais les Chinois sont jusque à présent les seuls qui jouissent d'une partie de ses heureux effets. »[1] Dans le système intellectuel français, ces principes devaient venir prendre la place d'un ensemble de considérations morales générales issues de la philosophie grecque et de la religion catholique, dont les effets n'étaient pas si grands qu'on le concevait. « La *vertu*, la *pudeur*, la *justice*, la *bienfaisance,* sont dignes sans doute du plus profond respect ; leurs noms seuls en imposent aux hommes : mais subsistances, liberté, propriété, sont des noms qui réveillent les idées les plus attrayantes, celles des biens réels dont l'homme est le plus occupé. La doctrine qui ne tend qu'à les rendre plus abondants, plus certains, plus satisfaisants pour tous, est nécessairement la science la plus intéressante, comme elle est la plus facile et la plus sûre, n'étant fondée que sur l'observation des règles permanentes que suit la nature dans la naissance de ses productions. Si les philosophes avaient renfermé toute la morale et toute la politique dans ces trois mots, ou pour mieux dire dans le premier, dont les deux autres ne sont que le développement, ils auraient eu probablement les mêmes succès dont jouit depuis près de 24 siècles la sagesse du Confucius asiatique ; heureux présage de celle que peut espérer une science qui ne bâtit que sur les mêmes fondements, et par les mains de l'évidence. »[2]

S'ouvrirait peut-être une ère nouvelle, à condition que les idées se diffusent dans toutes les têtes (c'est l'objet de l'instruction publique, grand sujet pour eux), et qu'elles passent dans les lois.

Car en Chine, ces idées étaient passées dans les lois. Elles y avaient même survécu aux changements de dynasties et aux invasions barbares, et ce maintien perpétuel faisait une partie de leur notoriété et de leur gloire. « Jamais il ne s'est établi une nouvelle dynastie, rappelle Mirabeau, que ses chefs n'aient pris pour modèle les principes, les rites et les exemples des premiers et vénérables instituteurs. Ces principes ont subjugué les conquérants mêmes, les barbares successeurs de Gengis Khan, et de nos jours les tartares mandchous, successeurs de la dernière dynastie ». [3]

[1] *Éphémérides du Citoyen*, 1772, t. I, p. 201.
[2] *Éphémérides du Citoyen,* 1767, t. II, p. 120.
[3] Mirabeau, Observations sur la déclaration des droits du bon peuple de Virginie portée le 1er juin 1776 ; *Dialogues physiocratiques sur l'Amérique*, 2015, p. 143.

À travers toute sa longue histoire, une même politique se retrouvait à peu près semblable, et les divers missionnaires insistaient sur cette continuité, qui était un argument de plus en faveur de la Chine. Cette politique prenait le nom, chez les physiocrates, de « despotisme légal », à savoir un État de droit où tout est soumis à la loi naturelle.

Mais si le gouvernement de la Chine constituait une sorte de despotisme, Quesnay entendait bien préciser l'emploi de ce terme. « *Despote* signifie MAÎTRE ou SEIGNEUR : ce titre peut donc s'étendre aux souverains qui exercent un pouvoir absolu réglé par les lois, et aux souverains qui ont usurpé un pouvoir arbitraire qu'ils exercent en bien ou en mal sur des nations dont le gouvernement n'est pas assuré par des lois fondamentales. Il y a donc des despotes légitimes et des despotes arbitraires et illégitimes. »[1] L'empereur de la Chine faisait partie de la première catégorie, comme l'auteur se chargeait de le prouver subséquemment.

Sur ce point, il se heurtait naturellement à l'opinion de Montesquieu — faible obstacle, à la vérité, car sa représentation de la Chine était tout à fait superficielle. Au-delà, il fallait révoquer la position qui trouvait un mal incompressible dans les gouvernements despotiques, c'est-à-dire absolus, tandis que d'après les physiocrates il fallait distinguer. Le genre de despotisme dans lequel le souverain s'assujettit aux lois naturelles et garantit la liberté et la propriété à ses sujets, est bien un despotisme, disent-ils, mais il est souhaitable, et l'homme peut se dire heureux de vivre sous cette domination. Montesquieu, explique Quesnay, se débat en vain dans des contradictions, parce qu'il ne veut pas voir que le gouvernement absolu peut soutenir efficacement la liberté et la propriété, et qu'il ne veut entendre parler d'aucune alternative à ses théories bancales de contre-pouvoirs, que les physiocrates ont toujours fort peu goûtés. « M. de Montesquieu, écrit-il, rassemble toutes ces contradictions à propos d'un gouvernement qui est le plus ancien, le plus humain, le plus étendu et le plus florissant qui ait jamais existé dans l'univers ! Pourquoi ce gouvernement a-t-il jeté un si grand trouble dans l'esprit de l'auteur ? C'est qu'il est régi par un despote et qu'il voit toujours dans le despotisme un gouvernement arbitraire et tyrannique. »[2]

Dans son *Despotisme de la Chine*, Quesnay s'attarde longuement à réfuter les critiques adressées par Montesquieu au gouvernement de la Chine, et il emporte sur lui une victoire facile. Contre la charge abusive, selon laquelle tout se résume en Chine à l'usage du bâton, il répond aisément que « les coups de bâton sont, à la Chine, une punition réservée aux coupables, comme le fouet, les galères, etc., sont de

[1] François Quesnay, *Despotisme de la Chine* ; *Œuvres*, t. II, p. 1009.
[2] *Ibid.*, p. 1104.

même dans d'autres royaumes des punitions. Y a-t-il aucun gouvernement sans lois pénales ? »[1] Et il ajoute aussitôt : « Mais y en a-t-il un dans le monde où l'on emploie autant de moyens pour exciter l'émulation et l'honneur ? » [2] D'autres forces tiennent encore ce gouvernement dans les bornes de la justice, comme le respect aux grands principes, ces lois fondamentales tant vantées par les physiocrates, mais aussi l'attitude paternaliste et la piété filiale, qui forment autour de l'empereur un système intellectuel qui le contient. « À la Chine, dit Mirabeau, l'opinion nationale, soutenue pendant quarante siècles, ayant posé le pivot de l'Empire sur deux bases naturelles, la prééminence de l'agriculture et le respect filial, orné de toutes ses appartenances, l'exercice populaire, qui a résulté de ces deux principes alimentaires et ordonnateurs, a presque tout réduit au ressort de la police. L'empereur, considéré comme le père d'une immense famille, veille à tout et à leur ordonner tout ; c'est ce que des publicistes (abstraction faite des misérables fauteurs de paradoxes qui ne savent que nier) et Montesquieu lui-même, ont pris pour le despotisme, comme s'il était compatible avec aucune sorte de prospérité ; mais les rites et anciens usages, généralement respectés et maintenus, et auxquels l'empereur est plus asservi que le moindre de ses sujets, sous peine du scandale de tout l'empire, mais les tribunaux constitutifs du gouvernement de toute ancienneté et permanence, mais l'instruction générale perpétuée, et la grades littéraires, seule voie pour parvenir aux emplois publics, sont autant de moyens de stabilité qui, sans porter le titre fastueux de lois, font la loi néanmoins à la puissance exécutrice, seule existante, parce que c'est d'elle seule que les sociétés ont besoin. »[3]

Ce qu'on peut appeler le despotisme de la Chine, avec l'attention de rigueur sur le sens exact des termes, n'est donc pas pour les physiocrates un despotisme dangereux, mais bienfaiteur, vertueux, reposant sur le respect et l'observation de principes immuables. La Chine, ainsi, n'est absolument pas gouverné de manière féroce et barbare ; au contraire, « les empereurs féroces et réfractaires sont rares à la Chine ; ce n'est pas un gouvernement barbare ; sa constitution fondamentale est entièrement indépendante de l'empereur ; la violence y est détestée et généralement les souverains y tiennent une conduite toute opposée, ils recommandent même de ne leur pas laisser ignorer leurs défauts. »[4]

Si la Chine offre le tableau du despotisme, c'est donc sous une forme rare, celle du despotisme de l'évidence, ou de la tyrannie du

[1] *Ibid.*, p. 1100.
[2] *Ibid.*, p. 1100.
[3] Mirabeau, Observations sur la déclaration des droits du bon peuple de Virginie portée le 1er juin 1776 ; *Dialogues physiocratiques sur l'Amérique*, 2015, p. 102-103.
[4] François Quesnay, *Despotisme de la Chine* ; *Œuvres*, t. II, p. 1085.

droit naturel, car effectivement nul moyen d'y échapper. Aussi Quesnay prend-t-il soin d'avertir ceux qui racontent qu'« il n'y a point de puissance sur la terre plus despotique que l'empereur de la Chine », que « s'ils entendent par *despotisme* le pouvoir absolu de faire observer exactement les lois et les maximes fondamentales du gouvernement, il n'est en effet aucun autre pouvoir humain à la Chine capable d'affaiblir celui de l'empereur, qui est même si rigoureux dans l'ordre de la justice, que la constitution du gouvernement réclamerait contre une clémence arbitraire qu'il exercerait par une protection injuste ; mais si ces historiens lui attribuent une autorité arbitraire et supérieure aux lois du gouvernement, ils ignoraient que la constitution du gouvernement de la Chine est établie sur le droit naturel d'une manière si irréfragable et si dominante, qu'elle préserve le souverain de faire le mal et lui assure dans son administration légitime le pouvoir suprême de faire le bien ; en sorte que cette autorité est une béatitude pour le prince et une domination adorable pour les sujets. »[1]

Quel genre de despotisme, d'ailleurs, se trouve dans l'examen de la législation, dans le traitement des affaires criminelles et dans la distribution des peines ? La justice chinoise est efficace et facile à obtenir, même de la part du bas peuple, qui, ailleurs, s'en trouve souvent privé. « Rien n'est plus digne d'admiration que la façon de rendre la justice, clame Quesnay ; le juge étant pourvu gratuitement de son office et ses appointements étant réglés, il n'en coûte rien pour l'obtenir. » [2] Les mérites du système judiciaire sont encore dans la procédure, le renvoi des affaires criminelles d'un tribunal à l'autre et leur révision scrupuleuse par chacun d'eux assurant la justice et permettant d'éviter au maximum les erreurs. « L'empereur, continue Quesnay, nomme un commissaire pour examiner toutes les causes criminelles ; souvent il les adresse à différents tribunaux, jusqu'à ce que leur jugement soit conforme au sien. Une affaire criminelle n'est jamais terminée qu'elle n'ait passé par cinq ou six tribunaux subordonnés les uns aux autres, qui font tous de nouvelles procédures et prennent des instructions sur la vie et la conduite des accusés et des témoins ; ces délais, à la vérité, font longtemps languir l'innocence dans les fers ; mais ils la sauvent toujours de l'oppression. »[3] Il ne faut d'ailleurs pas se méprendre sur la portée des lois et des peines, dit le même auteur. « En général, les lois pénales sont fort douces à la Chine ; et si les examens réitérés des procédures criminelles retardent la justice, le châtiment n'en est pas moins sûr, toujours il est réglé par la loi et proportionné au crime. La bastonnade est le plus léger ; il ne faut que peu de chose pour se l'attirer, et elle n'imprime aucune

[1] *Ibid.*, p. 1091.
[2] *Ibid.*, p. 1094.
[3] *Ibid.*, p. 1094.

ignominie ; l'empereur même la fait quelquefois subir aux personnes d'un rang distingué, et ne les voit pas moins après cette correction. »[1] Les prisons, enfin, sont tenues dans un bon état en Chine, ne paraissant « ni horribles, ni aussi malpropres que celles d'Europe ; elles sont fort spacieuses, bien disposées et commodes : quoiqu'elles soient ordinairement remplies d'un grand nombre de misérables, l'ordre, la paix et la propreté y règnent en tout temps par les soins du geôlier. »[2] On s'y rêverait presque.

Le grand avantage de la Chine est que les lois fondamentales assurant la prospérité des empires y sont connues et enseignées : aussi les habitants s'y soumettent-ils complètement. « Il n'y a point de peuple plus soumis à son souverain que la nation chinoise, parce qu'elle est fort instruite sur les devoirs réciproques du prince et des sujets, et par cette raison elle est aussi la plus susceptible d'aversion contre les infracteurs de la loi naturelle et des préceptes de morale formant le fond de la religion du pays et de l'instruction continuelle et respectable entretenue majestueusement par le gouvernement. » [3]

Au besoin, plutôt que de forcer, le pouvoir en Chine obtient les effets souhaités par l'encouragement. Mirabeau souligne dans un texte combien cet exemple est décisif pour la liberté, car « tout ce qui se doit faire par contrainte, se peut faire par encouragement et que cette méthode est la seule digne d'un gouvernement sage, la seule à laquelle la providence daigne sourire et accorder de vrais succès. C'est la méthode de la Chine pour ramener au centre commun d'utilité publique et permanente les efforts en tout genre de l'émulation des particuliers. »[4]

En Chine, le gouvernement est paternel, l'empereur tâchant de soigner la population comme il ferait de ses enfants, et il se préoccupe constamment de son sort. La vertu d'humanité et le sens des responsabilités anime le souverain idéal, comme Yu, fondateur de la dynastie Xia, ou Houji [后稷], ministre de l'agriculture de Shun. « Yu, rapporte Mengzi, se sentait autant responsable d'une personne en train de se noyer que s'il l'avait noyée lui-même ; Houji se sentait autant responsable d'une personne affamée que s'il l'avait affamée lui-même. Tel était leur sens des responsabilités. » [5] Les physiocrates vantent hautement ces sentiments généreux. « Les empereurs de la Chine n'abusent pas de tant de soumission pour tyranniser leurs sujets ; c'est une maxime généralement établie parmi ce peuple (et fondée essen-

[1] *Ibid.*, p. 1095.
[2] *Ibid.*, p. 1096.
[3] *Ibid.*, p. 1042.
[4] Mirabeau, Observations sur la déclaration des droits du bon peuple de Virginie portée le 1er juin 1776 ; *Dialogues physiocratiques sur l'Amérique*, 2015, p. 142.
[5]《孟子》: Mengzi, IV, 352 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 420.

tiellement sur la constitution du gouvernement) que s'ils ont pour leur souverain une obéissance filiale, il doit à son tour les aimer comme un père ; aussi ces princes gouvernent-ils avec beaucoup de douceur et se font une étude de faire éclater leur affection paternelle. »[1] Ceci fait, pour les physiocrates, l'une des causes de la grandeur et de la prospérité de cette nation. « Si les Chinois sont parvenus à ce haut point de grandeur, de bonheur et d'opulence, avec la seule conviction que le premier magistrat de la nation doit en être *le père et la mère*, et que tous ceux qui la composent doivent s'aimer et s'aider comme des frères ; que ne peut-on pas espérer pour l'Europe, qui commence à écouter, outre ces vérités, l'exposition des avantages de la liberté et de l'immunité du commerce et du travail, et celle des principes simples auxquels on doit soumettre l'impôt, dans une société qui ne veut être ni injuste, ni ruinée ? »[2]

Les physiocrates se retrouvent dans ces maximes et dans cette attitude, et ils recommandent eux-mêmes que le gouvernement d'une nation entretienne avec le peuple des rapports de père à fils, et que l'amour filial, la responsabilité filiale, préside à ces relations. « Tous les bons princes, et tous les écrivains sensibles n'ont cessé de dire et de répéter que les rois devaient être *les pères de leurs peuples* ; et nous avons applaudi plus que personne à une maxime si sainte, qui tend à établir les rapports les plus tendres entre ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés, et qui gravée dès l'enfance dans tous les esprits, a donné à l'Empire de la Chine la consistance, les sages lois, et les mœurs préférables encore, qui y ont assuré en général le bonheur de l'espèce humaine depuis plus de quarante siècles, lesquels n'ont été troublés que par un petit nombre de méchants princes, et de révolutions passagères. »[3] Les économistes y accommodent leur libéralisme, et en effet, ce paternalisme chinois a aussi un caractère libéral voire libérateur. Mozi (墨子), un confucéen émancipé, le dit bien : « Ce que le peuple aime, l'aimer ; ce que le peuple hait, le haïr : voilà ce qui est appelé être le père et la mère du peuple. »[4]

L'Empereur chinois est tenu dans cette mentalité par les enseignements confucéens, qui le nourrissent depuis sa prime jeunesse, mais aussi par les admonestations de ses conseillers et des lettrés. Car la liberté des réprimandes en Chine est admise et même mise en valeur : Mozi ne prend guère le risque d'être contredit, lorsqu'il affirme que pour un ministre la vraie loyauté est de dire ses fautes à l'em-

[1] François Quesnay, *Despotisme de la Chine* ; *Œuvres*, t. II, p. 1092.
[2] *Éphémérides du Citoyen*, 1772, t. I, p. XV-XVI.
[3] *Éphémérides du Citoyen*, 1770, t. III, p. 163.
[4] 《墨子》 : Mozi — Alexandra David-Néel, *Deux maîtres chinois. L'amour universel et l'individualisme intégral, les maîtres Mo-Tsé et Yang-Tchou*, 1989, p. 90.

pereur. [1] Ceci qui doit sembler extraordinaire à des auteurs qui subissent la censure et risquent tous les jours les persécutions. François Quesnay, le premier, ne voulut jamais compromettre sa situation à la Cour en signant les écrits de son nom, et par précaution plus que par modestie il refusait même absolument qu'on le nommât[2] ; de même Turgot, qui donnait peu au public, ne publiait que sous couvert de l'anonymat ; et Mirabeau, qui lui-même n'indique jamais que ses initiales, tout en sachant que ce n'est pas une forte protection, fut envoyé à la prison de Vincennes après avoir fait paraître la *Théorie de l'impôt* (1760), lors d'une persécution publique qui força les physiocrates à garder le silence pendant deux années et demi. [3] Cependant en Chine les propositions de réformes étaient avidement recherchées par les empereurs. « Il n'y a peut-être point de pays où l'on fasse des remontrances au souverain avec plus de liberté qu'à la Chine » [4] rapporte Quesnay, qui en fournit des exemples. Ainsi, « pour se mettre en état de bien gouverner, poursuit le même auteur, *Xun* eut recours à un moyen qui doit paraître bien extraordinaire. Ce monarque publia une ordonnance par laquelle il permettait à ses sujets de marquer sur une table exposée en public ce qu'ils auraient trouvé de répréhensible dans la conduite de leur souverain. »[5] « Jamais roi ne fut plus accessible, poursuit-il. Afin qu'on pût lui parler plus facilement, il fit attacher aux portes de son palais, une cloche, un tambour et trois tables, l'une de fer, l'autre de pierre et la troisième de plomb ; il fit ensuite afficher une ordonnance par laquelle il enjoignait à tous ceux qui voulaient lui parler, de frapper sur ces instruments ou sur ces tables, suivant la nature des affaires qu'on avait à lui communiquer. On rapporte qu'un jour il quitta deux fois la table au son de la cloche, et qu'un autre jour il sortit trois fois du bain pour recevoir les plaintes qu'on voulait lui faire. Il avait coutume de dire qu'un souverain doit se conduire avec autant de précaution que s'il marchait sur la glace ; que rien n'est plus difficile que de régner ; que les dangers naissent sous les pas des monarques ; qu'il a toujours à craindre s'il se livre entièrement à ses plaisirs ; qu'il doit fuir l'oisiveté, faire un bon choix de ses ministres, suivre leurs avis et exécuter avec promptitude un projet concerté avec sagesse. »[6]

Grâce au soutien apporté par les lois naturelles et les différentes formes de contrôle, les méthodes de gouvernement adoptées par cette

[1] 《墨子》 : Mozi, XIII, XLIX ; *Œuvres choisies*, Desclée de Brouwer, 2008, p. 280.

[2] *Physiocratie, ou constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain*, 1768, discours de l'éditeur, p. c.

[3] Dupont, Notice abrégée des différents écrits modernes qui ont concouru en France à former la science de l'économie politique, *Éphémérides du Citoyen*, 1769, t. II, p. xxiii.

[4] François Quesnay, *Despotisme de la Chine* ; *Œuvres*, t. II, p. 1086.

[5] *Ibid.*, p. 1044.

[6] *Ibid.*

nation demeuraient admirables, et il était difficile d'y trouver des abus. Les physiocrates étaient frappés, par exemple, par l'absence de noblesse héréditaire, point déjà plusieurs fois signalé, qui fut toujours un point central de l'attrait de la Chine pour les auteurs des Lumières. « Il n'y a point de noblesse héréditaire à la Chine, explique Quesnay ; le mérite et la capacité d'un homme marquent seuls le rang où il doit être placé. Les enfants du premier ministre de l'empire ont leur fortune à faire et ne jouissent d'aucune considération ; si leur inclination les porte à l'oisiveté ou s'ils manquent de talents, ils tombent au rang du peuple et sont souvent obligés d'exercer les plus viles professions ; cependant un fils succède aux biens de son père, mais pour lui succéder dans ses dignités et jouir de sa réputation, il faut s'élever par les mêmes degrés ; c'est ce qui fait attacher toutes les espérances à l'étude, comme à la seule route qui conduit aux honneurs. »[1]

Cependant, en économistes, ce sont les lois qui entourent la propriété et le travail, qui les occupent surtout. Or en cette matière ils ne trouvent rien qui soit de nature à refroidir leur enthousiasme. « La propriété des biens est très assurée à la Chine, écrit Quesnay ; on a vu ci-devant que le droit de propriété s'étend jusqu'aux esclaves, et dans tout l'empire les enfants héritent des biens de leurs pères et de leurs parents selon l'ordre naturel du droit de succession. »[2]

Tout cela paraît simple, étant parfaitement ordonné, et pour les disciples de Quesnay s'assujettir aux lois naturelles de l'existence des sociétés, est en effet facile. Le gouvernement d'une nation où la liberté prédomine, et où la propriété est sous la protection des lois, se fait pour ainsi dire de lui-même. Même en Chine, où le territoire placé sous la domination de l'Empereur est immense, celui-ci est peu chargé d'affaires. « On aurait de la peine à croire que l'empereur de la Chine ait le temps d'examiner lui-même les affaires d'un empire si vaste, écrit Quesnay, et de recevoir les hommages de cette multitude de mandarins qu'il nomme aux emplois vacants, ou qui cherchent à y parvenir ; mais l'ordre qui s'y observe est si merveilleux, et les lois ont si bien pourvu à toutes les difficultés, que deux heures suffisent chaque jour pour tant de soins. »[3] Une nation prospère par excellence se retrouve sous ces traits : la richesse s'y fait toute seule ; la paix s'assure et s'entretient d'elle-même, pourvu qu'on reste dans les bornes de la liberté et de la propriété. Et pour expliquer les moments de troubles, qui existent dans l'histoire chinoise comme dans celle de toutes les nations, les physiocrates faisaient valoir des égarements passagers. Les révolutions, affirmaient-ils, ne survinrent en Chine qu'à ces époques précises pendant lesquelles les gouvernements n'as-

[1] *Ibid.*, p. 1051.
[2] *Ibid.*, p. 1078.
[3] *Ibid.*, p. 1093.

surèrent plus la liberté naturelle de leurs sujets. « Les révolutions de la Chine ne sont arrivées que lorsque les principes oubliant les sages lois de ce vaste et populeux empire, ont violé la liberté naturelle de leurs sujets, et en ont réduit les classes les plus nombreuses à une misère qui ne leur laissait d'autre ressource que le brigandage. » [1]

Dans les temps ordinaires, la nation vivait dans la paix et dans l'opulence, et cette prospérité qui finissait par trouver un accès jusqu'aux mains de l'Empereur, pour donner naissance à quelques chefs-d'œuvre d'architecture et de travaux publics, jaillissait plus vive encore dans les campagnes même, où les paysans multipliaient les efforts, certains de la récompense, et arrosaient la terre de leur sueur.

L'aisance, qui dans tous les pays se partage avec les détenteurs du pouvoir politique, et qui parfois est dévorée par lui, restait dans sa plus grande partie, en Chine, dans les mains du peuple. Le laboureur chinois, insistait Quesnay, tirait profit d'un partage avantageux des produits des terres, et du fait que son pays ne connaissait pas la dîme ecclésiastique. « L'usage est que le propriétaire de la terre prend la moitié de la récolte, et qu'il paye les taxes ; l'autre moitié reste au laboureur pour ses frais et son travail. Les terres n'étant pas chargées de la redevance de la dîme ecclésiastique dans ces pays-là, la portion du laboureur se trouve à peu près dans la même proportion que dans ce pays-ci pour les fermiers, dans les provinces où les terres sont bien cultivées. »[2]

L'impôt n'en existait pas moins, mais la vérité, continue Quesnay, est qu'« en général il y est fort modéré, qu'il y est presque toujours dans un état fixe, et qu'il s'y lève sans frais » [3] Ces impôts sont perçus sur la base d'une évaluation complète des terres, et de la manière même que les physiocrates recommandent. « La somme que les sujets de l'empire doivent payer est réglée par arpent de terre qu'ils possèdent et qui est estimé selon la bonté du territoire ; depuis un temps, les propriétaires seuls sont tenus de payer la taille et non pas ceux qui cultivent les terres. » [4] L'égalité même devant l'impôt est de droit, en Chine, et Quesnay ne manque pas de noter dans son traitement de l'impôt en Chine, que « nul terrain n'en est exempt, pas même celui qui dépend des temples »[5], dans un clin d'œil discret à l'Église catholique, au sujet de laquelle, et contrairement à d'autres, il se permettait souvent quelques libertés.

À l'opposé de la fiscalité française, qui se levait avec le concours des Fermiers généraux, dont les scandaleuses fortunes sont condam-

[1] *Journal de l'agriculture, du commerce et des finances*, octobre 1766, p. 104.
[2] François Quesnay, *Despotisme de la Chine* ; *Œuvres*, t. II, p. 1079.
[3] *Ibid.*, p. 1112.
[4] *Ibid.*, p. 1088.
[5] *Ibid.*

nées par les partisans d'un transfert direct des mains du peuple aux coffres du Trésor public, en Chine « on ne connaît ni fermiers, ni receveurs généraux ou particuliers des finances. Dans chaque ville, les principaux magistrats sont chargés de la perception de l'impôt. Ces mandarins rendent compte au trésorier général établi dans chaque province, qui rend compte au *Hou-pou* et ce tribunal à l'empereur. »[1] Les fonctionnaires chargés de l'impôt, travaillant sous les ordres directs de l'empereur, font preuve de davantage de compréhension et d'humanité, que les collecteurs français, accusés de piller les peuples et d'en causer la ruine. En Chine, soutient Quesnay, il n'y a pas d'exactions de commises lorsque les impôts sont payés avec lenteur. « On n'exerce point de saisie sur ceux qui sont lents à payer ; ce serait ruiner des familles dont l'État se trouverait ensuite chargé ; depuis le printemps jusqu'à la récolte, il n'est pas permis d'inquiéter les paysans »[2].

Voici qui paraît admirable, et qui l'est en effet pour les physiocrates, lesquels trouvent dans la Chine la parfaite matérialisation de leurs principes fiscaux. Reste à examiner l'usage qui est fait, par le pouvoir chinois, de ces impôts si habilement levés. Comme dans toute autre nation, leur premier emploi est de financer les divers travaux publics reconnus comme nécessaires.

Or l'ampleur des moyens qui y sont consacrés en Chine, donne aux travaux publics une grandeur merveilleuse. Certaines nations de l'Antiquité ont certes présenté, en leur temps, la mesure de ce que l'homme peut accomplir d'utile en la matière, mais aujourd'hui elles ne subsistent plus ; au contraire « la Chine nous offre encore la réalité toujours subsistante de ces mêmes travaux, et la preuve très incontestable de leur efficacité. Outre sa muraille, son grand canal de 1200 lieues, ses digues, ses ponts, ses grands chemins, objets qu'on ne peut pas raisonnablement regarder comme des fables ; cent et cent témoins oculaires attestent qu'en plusieurs provinces les plus hautes montagnes y sont arrosées au gré du cultivateur, par les eaux mêmes des rivières ou des canaux qui passent au bas, et qu'on élève par des machines jusqu'au sommet. »[3]

L'habilité chinoise pour les rivières et les canaux est particulièrement estimée des physiocrates, et donnée en exemple à l'Europe. « Sur les rivières et sur les canaux, dit Quesnay, ils ont une adresse qui nous manque ». [4] « Tous les canaux de la Chine, continue-t-il, sont très bien entretenus et on a apporté les plus grands soins à rendre

[1] *Ibid.*, p. 1089.
[2] *Ibid.*, p. 1088.
[3] Nicolas Baudeau, *Première introduction à la philosophie économique*, 1771, p. 75.
[4] François Quesnay, *Despotisme de la Chine* ; *Œuvres*, t. II, p. 1054.

toutes les rivières propres à la navigation. » [1] Or la théorie économique indique que ces voies de communication sont décisives pour donner de la valeur aux denrées et pour jouir des bienfaits qu'apporte avec lui le libre commerce. Ces avantages sont illustrés par la situation de la Chine, pays où la multiplication des rivières et des canaux peut être regardée comme un facteur important de sa prospérité. « Si la Chine jouit d'une heureuse abondance, écrit exactement Quesnay, elle en est redevable autant à la profondeur et à la bonté de ses terres qu'à la grande quantité de rivières, de lacs et de canaux dont elle est arrosée. Il n'y a point de ville, ni même de bourgade, surtout dans les provinces méridionales, qui ne soit sur les bords ou d'une rivière ou d'un lac, de quelque canal ou d'un ruisseau. Les grands lacs et grand nombre d'autres moins considérables, joints à la quantité de sources et de ruisseaux qui descendent des montagnes, ont beaucoup exercé l'industrie des Chinois ; ils en retirent de grands avantages par une multitude de canaux qui servent à fertiliser les terres et à établir des communications aisées d'une province ou d'une ville à une autre. »[2]

Les canaux participent à la prospérité en donnant de la valeur aux productions agricoles. « Les Chinois, cette nation heureuse, qui possède depuis tant de siècles la science économique, chez laquelle depuis longtemps l'agriculture et la population sont à leur comble de perfection possible, les Chinois ont de tout temps considéré la rame comme une compagne fidèle et nécessaire de la charrue. Leur vaste Empire est coupé par des millions de canaux, dont les ouvrages ont effrayé l'imagination des Européens qui les voyaient, et la mer qui les environne ne paraît qu'une vaste forêt à ceux qui s'en approchent. »[3] Habilement construits et correctement administrés, ils permettent le transport facile et peu onéreux des marchandises, et sans surprise celui-ci est « très facile à la Chine, par la quantité de canaux dont chaque province est coupée ; la circulation et le débit y sont très prompts ; l'intérêt, qui fait la passion dominante du peuple chinois, le tient dans une activité continuelle ; tout est en mouvement dans les villes et dans les campagnes, les grandes routes sont aussi fréquentées que les rues de nos villes les plus commerçantes et tout l'empire ne semble être qu'une vaste foire. »[4] L'importance des travaux publics est donc cruciale, et ne paraît correctement entendue qu'en Chine. « L'idée de cette administration, de la grande et de l'utilité des travaux publics qu'elle ordonne, qu'elle perfectionne de plus en plus, est une idée fondamentale qu'il faut imprimer fortement dans la tête de tous ceux qui veulent s'occuper de philosophie économique ; c'est surtout dans

[1] *Ibid.*, p. 1048.
[2] *Ibid.*
[3] *Éphémérides du Citoyen,* 1766, t. VI, p. 11-12.
[4] François Quesnay, *Despotisme de la Chine* ; *Œuvres*, t. II, p. 1081.

ces quatre nations vraiment illustres qu'on la trouve florissante, chez les Chaldéens, les Égyptiens, les Péruviens et les Chinois. Les peuples plus modernes, tels que les Grecs et les Romains, que le pédantisme des collèges nous rend si vénérables, ne nous en offrent que de très faibles traces, et cela dans le temps très court de leur plus grande prospérité, qui fut celui de leur respect pour la justice, et du zèle pour la culture de leurs propriétés foncières. » [1]

L'utilité des voies de communications, notamment fluviales (car avant l'invention de la locomotive à vapeur, les voies d'eau sont de beaucoup supérieures) est bien démontrée en théorie, et l'exemple de la nation chinoise atteste de son influence sur la richesse nationale. Il ne resterait plus à la France qu'à suivre le mouvement, et à adapter ses infrastructures. C'est pourtant ce que, pour le présent, ce pays ne faisait pas. « Les nations plus que semi-barbares de notre Europe moderne, dit sévèrement l'abbé Baudeau, sont encore dans un éloignement prodigieux du point de perfectionnement de ces quatre grands peuples [Chaldéens, Égyptiens, Péruviens et Chinois]. L'idée d'une administration vraiment royale, de la majesté de ses œuvres et de leur influence nécessaire sur le bien-être de l'humanité, ne vient que d'éclore parmi nous... Il n'en est pas moins vrai, qu'en jetant les yeux sur les États qui nous environnement, on y trouvera la prospérité des sujets dans une proportion exacte avec la sagesse de l'*administration*, avec la grandeur des travaux par elle consacrés à ce grand et unique objet de *vivifier* son *territoire*. » [2]

Les difficultés dans lesquelles se débattent, en France, les transporteurs, sont inconnues en Chine, et cela appelle de toutes parts les réflexions. Rendant compte d'un projet d'acheveminement de blocs de pierre vers la capitale, le marquis de Pezay raconte : « Je me creusais la tête pour faciliter le transport de nos granits ; et des hauteurs où j'étais encore, je regardais mille ruisseaux égarés et rendus par notre paresse aussi inutiles à la navigation, qu'à la fécondité. Je me rappelais les canaux de la Chine, ceux de la Hollande, et les navilles d'Italie. Je me demandais pourquoi nous n'en ferions pas autant, et j'avais bien de la peine à en trouver une raison, au moins une que je pusse admettre. »[3] Similairement, les *Éphémérides du Citoyen*, pour appuyer l'idée de la construction et de la viabilisation de centaines de canaux à travers le territoire, font une énième référence à la Chine. « Supposons un Empire à peu près comme la Chine, dont toutes les campagnes sont accessibles par des rivières toutes navigables, et par des millions de canaux qui s'étendent sur toute la surface de son

[1] Nicolas Baudeau, *Première introduction à la philosophie économique*, 1771, p. 76-77.

[2] *Ibid.*, p. 77.

[3] Marquis de Pezay, *Les soirées helvétiennes, alsaciennes et francontoises*, 1771, p. 101-102 ; *Éphémérides du Citoyen*, 1771, t. V, p. 157.

terroir : quelle facilité pour le commerce ! Plaçons un pareil État au centre de notre Europe. Donnons-lui en idée des ports très accessibles qui le mettent à portée de communiquer avec toutes les autres nations, par le nord, par le couchant, par le midi. Ajoutons des flottes guerrières pour protéger ses négociants des colonies, qui leur servent d'étape et de station dans toutes les parties du monde connu ; une marine marchande considérable, facile et peu couteuse : quelle liberté, quelle étendue de commerce ! »[1] C'était l'argument massue.

Malheureusement, les princes d'Europe semblaient tourner leur attention à autre chose. Seul l'Empereur de la Chine paraissait surtout occupé à cultiver son jardin, c'est-à-dire à donner de la valeur à son territoire et à soutenir le travail de son peuple par des travaux publics intelligents. La politique étrangère, et surtout les guerres, passaient au second plan, racontaient les Jésuites : le mot de conquête ou de colonie ne se prononçait pour ainsi dire jamais.

Et pourtant la forte population chinoise pouvait en fournir les motifs, et en d'autres temps maints économistes posèrent le problème dans ces termes. Mais ce motif était faux, disaient les physiocrates, toujours ardents pacifistes et anticolonialistes, et la politique suivie par la Chine le prouvait encore. « Il n'est aujourd'hui aucun peuple qui trouve un pareil motif dans l'excès de sa population. La Chine seule, dont le gouvernement agricole est si favorable à la multiplication des hommes, pourrait désirer de reculer les bornes de son empire. Mais la Chine aussi juste dans sa politique extérieure que dans son administration, a préféré de chercher, dans une culture active et portée à sa perfection, les moyens de nourrir cette immense population. »[2]

Peut-être que la Chine, en propriétaire tranquille, jugeant hautainement des nations voisines, avec lesquelles elle préfère n'avoir à peu près aucun rapport, perdait-elle l'occasion d'un fort enrichissement avec le commerce extérieur : mais cela, pour les économistes physiocrates, importait peu au fond. « On a vu, écrit Quesnay, que l'empire de la Chine est très abondant en toutes sortes de productions, il est aisé de présumer de là que le commerce de cette nation est très florissant ; mais comme les Chinois trouvent chez eux toutes les commodités de la vie (et que la grande population assure le débit et la consommation de toutes les denrées dans le pays même), leur commerce extérieur est très borné relativement à l'étendue de cet État. Leur principal négoce se fait dans l'intérieur de l'empire, dont toutes les parties ne sont pas également pourvues des mêmes choses ; chaque province ayant ses besoins et ses richesses particulières, elles resteraient toutes dans l'indigence si elles ne se communiquaient réciproquement ce qu'elles ont d'utile. Une

[1] *Éphémérides du Citoyen,* 1766, t. VI, p. 54-55.
[2] Le Trosne, *De l'ordre social*, 1777, p. 366-367.

circulation établie dans un pays de dix-huit cents lieues de circonférence, présente sans doute l'idée d'un commerce fort étendu ; aussi l'historien dit que le commerce qui se fait dans l'intérieur de la Chine est si grand, que celui de l'Europe ne peut pas lui être comparé. Un commerce purement intérieur paraîtra bien défectueux à ceux qui croient que les nations doivent commercer avec les étrangers pour s'enrichir en argent. Ils n'ont pas remarqué que la plus grande opulence possible consiste dans la plus grande jouissance possible, que cette jouissance a sa source dans le territoire de chaque nation, que cette source est la source même de l'or et de l'argent, soit qu'on les tire des mines, soit qu'on les achète avec d'autres productions. »[1] « Le commerce intérieur de la Chine étant très florissant, dit le même auteur, il n'est pas étonnant que ses habitants se mettent si peu en peine de l'étendre au dehors, surtout quand on fait attention au mépris naturel qu'ils ont pour les nations étrangères. »[2] Et à ces considérations tirées de l'examen du cas chinois, Quesnay ajoutait une conclusion d'ordre général : « Les commerces éloignés sont peut-être plus nuisibles que favorables à la prospérité des nations qui s'y livrent, abstraction faite des commerçants qui peuvent y faire de grosses fortunes en grande partie aux dépens de leur concitoyens ; les marchandises que l'on va chercher si loin, ne sont guère que des frivolités fort chères, qui entretiennent un luxe très préjudiciable. On pourrait nommer plusieurs nations fort attachées à ce genre de commerce qu'elles exercent dans toutes les parties du monde et qui, à la réserve des profits de leurs commerçants, ne fournissent pas des exemples de prospérité. »[3]

Le commerce intérieur, la mise en valeur du territoire national, valait bien mieux et méritait beaucoup plus d'occuper l'attention du pouvoir. D'ailleurs, sans colonies et sans commerce extérieur étendu, les Chinois vivaient en paix. Et naturellement, les physiocrates n'ignoraient pas les mérites de la paix pour le développement économique d'une nation. La sécurité des propriétés, l'absence d'invasion étrangère, permettait aux cultivateurs chinois de se lancer dans des travaux permettant l'amélioration indéfinie des cultures. L'exemple de la Chine et de quelques autres nations anciennes illustrait l'immense avantage qu'il y aurait à introduire les peuples de l'Europe « dans un état habituel de paix, qu'ils n'eussent point à craindre des invasions étrangères, et que les souverains n'eussent point avec leurs voisins de ces discussions d'intérêt qui causent tant de ravages, tant d'effusion du sang humain dans nos contrées. Tel était le sort des Chinois, des Égyptiens, des Péruviens : c'est par cette heureuse *tranquillité*, ainsi que par l'*ordre* admirable établi dans l'intérieur de ces États, que leurs

[1] François Quesnay, *Despotisme de la Chine* ; *Œuvres*, t. II, p. 1080-1081.
[2] *Ibid.*, p. 1083.
[3] *Ibid.*

princes avaient le loisir d'employer toutes leurs richesses à ces grands et merveilleux travaux si solides et si productifs, qui fertilisaient en entier et pour des siècles, les provinces et les royaumes, ne laissant à l'industrie particulière du possesseur privé, que le soin d'en jouir chaque année presque sans travail. »[1]

D'ailleurs, laissé pour le reste à son sort, le moindre Chinois s'en faisait un convenable, de par son propre travail. Quesnay note emphatiquement qu'en Chine « tout le monde avec de la bonne volonté, sans infortunes et sans maladie, trouve le moyen de subsister ; comme il n'y a pas un pouce de terre cultivable inutile dans l'empire, de même il n'y a personne, ni homme ni femme, quel que soit son âge, fût-il sourd ou aveugle, qui ne gagne aisément sa vie. Les moulins pour moudre le grain sont la plupart à bras, une infinité de pauvres gens et d'aveugles sont occupés à ce travail. »[2] Et les physiocrates sont frappés par le fait que l'Empereur, plus qu'à tout autre problème, y est attentif. Mirabeau, pour donner un exemple de la loi générale, selon laquelle « nul ne fait son avantage durable, qu'il ne fasse celui de tous »[3] (proposition qui en rappelle d'autres), citait les mots prononcés par les autorités chinoises à destination des paysans : « Vous ne pouviez, en vérité, pas croire mieux, ni rien faire de mieux que de vous occuper, sans relâche, des succès de la culture de vos terres ; plus vous les ferez produire, plus vous procurerez de revenu, et plus vous multiplierez la subsistance de vos concitoyens. N'oubliez jamais cette belle sentence d'un Empereur de la Chine : *Si quelqu'un néglige la culture de son champ, il y a un autre homme qui souffre*. L'universalité des hommes ignore encore la réalité de la chaîne indispensable qui lie tous les intérêts humains en un seul et même faisceau, et qui les rend tous dépendants les uns des autres. »[4]

Voilà, au surplus, un pays qui jouit de la liberté du travail, et cela doit donner une impulsion décisive à l'activité, de même que la faiblesse des impôts. Dans une ode sur l'économie politique, Guillaume Martel critiquait en passant le système ultra-réglementaire des corps de métiers, et, dans une note, il présentait parallèlement la Chine comme un exemple de laissez-faire, ayant établi la liberté du commerce et la liberté du travail. « Nous avons sur la police de très fausses idées, écrit-il : on croit qu'elle doit régler tout, ordonner tout. Police des marchés, police des arts, des métiers et du commerce ; maîtrises, compagnonnages, apprentissages, bayles et jurés. Il y a quatre mille ans que l'Empire de la Chine existe, il y a quatre mille ans qu'il se passe de tout cela. Nous l'avons imité, en anéantissant la plus grande

[1] *Éphémérides du Citoyen,* 1767, t. II, p. 108.
[2] François Quesnay, *Despotisme de la Chine* ; *Œuvres*, t. II, p. 1050.
[3] Mirabeau, *Les Économiques*, 1769, p. 126.
[4] *Ibid.*

partie de la police des grains ; il s'agit d'achever sur cet article de commerce, de commencer par rapport à tous les autres. »[1]

Restait, en Chine, la problématique de maintenir cet admirable système politique, social et économique : c'était le rôle de l'instruction publique. Balbutiante en France, elle tenait au contraire en Chine la toute première place. Quesnay rappelle qu'il n'y a « point de ville, de bourg, de village où il n'y ait des maîtres pour instruire la jeunesse, lui apprendre à lire et à écrire ; toutes les villes considérables ont des collèges ou des salles où l'on prend, comme en Europe, les degrés de licencié, de maître ès-arts ; celui de docteur ne se prend qu'à *Pékin* : ce sont ces deux dernières classes qui fournissent les magistrats et tous les officiers civils. »[2] Et Mirabeau parle similairement de « notre exemple favori de la Chine, empire qui ne se soutient, depuis des siècles toujours ramené et rétabli sur les mêmes bases, que par la raison seule qu'il est enseigné par les lettrés, et que depuis quatre mille ans on y lit, on y écrit et l'on ne parvient aux emplois civils et militaires qu'à l'aide de ces deux moyens. »[3] À ceux, très nombreux en cette époque en France, qui accueillaient avec scepticisme l'idée d'une éducation populaire, largement répandue, la Chine en démontrait la possibilité, sur la base des témoignages des Jésuites. Il suffisait désormais de la suivre dans cette voie : les plus grands rêves devenaient permis, et au besoin on renvoyait les sceptiques à la Chine.

> « Des lecteurs inconséquents et superficiels, lit-on dans les *Éphémérides*, en évoquant une éducation nationale, vont regarder cet événement comme chimérique. Est-il possible, nous diront-ils, que dans un peuple si nombreux vous rendiez la vraie science morale absolument universelle ? Que vingt millions d'hommes soient instruits jusqu'au dernier, et qu'ils le soient sans cesse de génération en génération ?
>
> Ce n'est point par des raisonnements qu'il faut combattre de pareils adversaires ; l'instinct et le préjugé qui les déterminent, ne raisonnent point ; il leur faut des exemples. Apprenez donc hommes frivoles, que cette prétendue chimère existe en réalité depuis plusieurs siècles dans un peuple dix fois plus nombreux que le vôtre : qu'un corps de pasteurs ou de maîtres, peut-être moins étendu que celui des vôtres, y veille sur l'instruction morale de plus de cent millions d'habitants, et qu'il n'en est pas un seul qui ne soit plus instruit des vrais principes de l'ordre, que ne le sont nos écrivains même les plus zélés de morale et de patriotisme, un très petit nombre excepté.

[1] *Éphémérides du Citoyen*, 1770, t. VI, p. 260.

[2] François Quesnay, *Despotisme de la Chine* ; *Œuvres*, t. II, p. 1072.

[3] Mirabeau, Observations sur la déclaration des droits du bon peuple de Virginie portée le 1er juin 1776 ; *Dialogues physiocratiques sur l'Amérique*, 2015, p. 128.

> Le *ministère* d'instruction qu'exercent *les lettrés* dans le vaste Empire de la Chine, est une des branches de notre ministère pastoral, il est aisé de donner au nôtre la même efficacité ; ne serait-il pas digne alors des plus grands respects y puisqu'il serait évidemment la source de tout bien public ? » [1]

Plus encore que l'instruction primaire, la Chine était un modèle pour l'instruction des principes du droit naturel. « Les hommes ne peuvent prétendre au droit naturel que par les lumières de la raison, qui les distingue des bêtes, écrit Quesnay. L'objet capital de l'administration d'un gouvernement prospère et durable doit donc être, comme dans l'empire de la Chine, l'étude profonde et l'enseignement continuel et général des lois naturelles, qui constituent éminemment l'ordre de la société. »[2] Et les physiocrates, qui cherchèrent à créer en France des cours d'économie politique, n'y parviendront pas.

En conclusion, la Chine est le modèle ultime des économistes physiocrates : cette nation lointaine n'est pas un simple exemple ou un argument, c'est une incarnation parfaite ou quasi-parfaite de libéralisme, tel qu'il était entendu alors, et une leçon perpétuellement donnée à l'Europe, encore plongée dans la barbarie. « Si cet Empire s'écarte à quelques égards des règles du meilleur gouvernement *possible*, dit Dupont, il n'en jouit pas moins du meilleur gouvernement *connu* ». [3] « C'est certainement à bon droit, en un sens, écrit similairement Mirabeau, que le Chinois content de son bien-être, tient que les Européens n'y voient que d'un œil, et que tous les autres peuples de la terre sont aveugles. Depuis quarante siècles cet Empire a une forme constante, et n'a essuyé que des révolutions de trône, non de gouvernement. Fondé sur l'estime et la protection assurées à l'agriculture, sur la science des magistrats, sur le respect filial, et surtout sur l'instruction générale et continuelle des peuples, il renferme une population innombrable, conduite par les mêmes mœurs, répandue sur un territoire immense, sous tous les genres de ciel et de climat, qui ne reconnaît qu'un souverain despotique, comme la loi et par la loi, n'observe que des rites, et ne reconnaît de loi fondamentale que la *propriété*. »[4]

Et le même auteur ajoute plus loin que les Européens se comportent en aveugles volontaires, car ils se refusent encore à admettre ce que la Chine offre aux regards. « On ne comprend pas la Chine », se plaint-il, et ce malgré l'évidence. « C'est ainsi que l'aveugle ne comprend pas les couleurs, dit-il, et qu'il doit être seul de son avis, si pour

[1] *Éphémérides du Citoyen,* 1766, t. V, p. 242-243.
[2] François Quesnay, *Despotisme de la Chine* ; *Œuvres*, t. II, p. 1019.
[3] *Éphémérides du Citoyen*, 1769, t. VIII, p. 34-35.
[4] Mirabeau, *Lettres sur la législation*, 1775, p. 21-22.

cela même il veut nier qu'elles existent. »[1] Et les physiocrates ne désespérèrent jamais, quoiqu'au fond leurs efforts furent infructueux.

Des ressemblances troublantes

Au-delà des aspects de doctrine pure, où les physiocrates voyaient en la Chine un modèle absolu, des points secondaires font aussi sentir pour l'historien toute la puissance, dans leur œuvre, de l'influence chinoise.

Le *Tableau économique* doit certainement être tenu pour la plus célèbre production physiocratique, quoique loin d'être la meilleure ni la plus solide. Or d'où vient-elle ? Aurait-elle, comme le reste, des origines chinoises ?

Nous savons d'abord que le *Tableau économique*, d'aspect effectivement assez curieux, était perçu comme une conception très étrangère aux modes de pensée habituels, et il frappait universellement par sa complexité. Dans une lettre importante, Mirabeau témoignait à un co-disciple du très petit nombre de ceux qui avaient jamais compris cette œuvre de Quesnay, n'en comptant pas plus que trois, y compris l'auteur de la lettre et son destinataire. [2] Dans un autre texte, Mirabeau évoquait d'une manière assez curieuse les motifs qui avaient poussé « notre maître à tous, le Confucius de l'Europe » à imaginer le « tableau économique, monument hiéroglyphique au premier coup d'œil ». [3] Or à cette époque, le Confucius asiatique était crédité d'un ouvrage fort ancien, qui s'appelle le *Classique des mutations* (易经 Yi Jing), composé de 64 hexagrammes. Le texte était déjà célèbre en Europe, et plusieurs décennies auparavant, Leibniz l'avait longuement discuté. [4]

Dans le camp des physiocrates, on ne cachait pas les ressemblances entre ces deux œuvres, dans la conviction que cela participait à donner de la solidité au tableau de Quesnay. Dans un avertissement aux *Éphémérides*, qu'il composa avec l'assentiment de ses confrères, Nicolas Baudeau écrivit qu'« une seule formule, moins mystérieuse que celle du fondateur de l'Empire Chinois, mais non moins féconde, peint aux yeux étonnés, tous les principes de l'ordre social, ou de la philosophie politique, renfermés dans une démonstration arithmétique qui se voit et qui se vérifie d'un seul coup d'œil. Il faudra sans doute plusieurs volumes pour développer les vérités mères, que renferme en quatre lignes le Tableau Économique, comme il en fallu

[1] *Ibid.*, p. 206.

[2] Letter de Mirabeau à Charles Richard de Butré, 16 décembre 1777 ; Bibliothèque de l'Arsenal, Ms. 12101 ; *New and unpublished material, etc.*, Institut Coppet, p. 60-62.

[3] Mirabeau, *Précis de l'ordre légal*, 1768, p. 76.

[4] Franklin Perkins, *Leibniz and China. A commerce of light*, 2004, p. 116-117.

pour expliquer les 64 figures de Fohi ; mais le Confucius d'Europe a déjà trouvé dans le premier ordre de la nation française, des disciples zélés, dont les ouvrages, dignes fruits des siens, facilitent de plus en plus l'intelligence de ce chef-d'œuvre du génie politique. »[1]

Dans le camp des adversaires de la physiocratie, on criait plutôt au plagiat. Dans un ouvrage de réfutation, Linguet, l'un de leurs principaux adversaires, imprima ensemble le tableau économique et le Yi Jing pour en faire sentir les similarités profondes, disant : « Je le mets ici, comme l'autre, sous les yeux du lecteur, afin qu'on puisse les comparer. On voit que dans tous les deux les lignes jouent le principal rôle : dans l'un à la vérité, elles sont transversales, et parallèles dans l'autre ; dans le premier elles sont ponctuées, et pleines dans le second. Du reste c'est absolument la même chose. » [2]

De même, la hiérarchie fondamentale que les physiocrates établissaient entre l'agriculture d'un côté, et les autres secteurs économiques de l'autre, et qu'on retient aujourd'hui, quoiqu'à tort, comme l'aspect central de leur doctrine, cette idée aussi pouvait aisément trouver appuis dans le cas chinois et dans civilisation asiatique en général.

Les Chinois, en effet, estimaient plus les agriculteurs que les marchands et les artisans, contrairement aux mœurs de la France, où la classe des marchands et des financiers était en forte expansion. « Les laboureurs sont à la Chine au-dessus des marchands et des artisans »[3], écrit Quesnay. À l'inverse, ajoutait-il immédiatement, « il y a quelque royaume en Europe où l'on n'a pas encore senti l'importance de l'agriculture ni des richesses nécessaires pour les entreprises de la culture, qui ne peut être soutenue que par des habitants notables par leur capacité et par leurs richesses ; en ce pays l'on regarde les laboureurs comme des simples paysans, manouvriers, et l'on a fixé leur rang au-dessous du bas peuple des villes. (Voyez les lois civiles de Domat, vous connaîtrez quel est ce royaume et quelle idée on y a des lois fondamentales des sociétés.) Au contraire l'agriculture a toujours été en vénération à la Chine, et ceux qui la professent ont toujours mérité l'attention particulière des empereurs. »[4]

En Chine, la plupart des philosophes classiques traçaient une démarcation très nette entre les activités économiques fondamentales (*ben*, 本 la racine, la base) et les activités économiques dites accessoires (*mo*, 末 les branches, le secondaire, l'insignifiant). « Un dirigeant éclairé s'arrange pour limiter le nombre de marchands, artisans, et autres professions itinérantes, qu'il considère avec mépris, dit le *Han Fei zi* (韓非子). Il désavantage ceux qui abandonnent les activités essentielles

[1] *Éphémérides du Citoyen,* 1767, t. I, p. 22-23.
[2] Linguet, *Réponse aux docteurs modernes*, t. II, p. 31.
[3] François Quesnay, *Despotisme de la Chine* ; *Œuvres*, t. II, p. 1079.
[4] *Ibid.*

pour celles plus secondaires et décourage ceux qui souhaiteraient le faire. »[1] De même Sima Qian (司马迁), auteur des *Mémoires historiques* (史记 Shiji) demande de distinguer les méthodes d'enrichissement, leurs valeurs respectives étant diverses. « S'enrichir grâce à l'agriculture est ce qu'il y a de supérieur, viennent ensuite les activités secondaires et le plus mauvais est de s'enrichir par des félonies. »[2]

Par l'intermédiaire des classiques confucéens, qui formaient la base du savoir dans tout le monde sinisé, ces idées se retrouvèrent ailleurs. Aussi, dans l'ancien Việt Nam, les commerçants étaient-ils, avec les artisans, placés au bas de la hiérarchie sociale, et la littérature nationale, composée en caractères chinois, en rend témoignage. Au XVIe siècle, Nguyễn Dữ (阮嶼), exprime par exemple cette mise en garde : « Les commerçants sont fourbes et rusés. Il faut être très circonspect avec eux. Au commencement ils te laissent gagner, mais finalement, ils te dépouillent de tout ce que tu possèdes. »[3] Ailleurs un même scepticisme demeure. « D'où vient, demande un spécialiste, ce dédain des Viêtnamiens pour le commerce, au point de reléguer les commerçants au dernier rang de la société, après les lettrés, les agriculteurs et les artisans (sĩ, nông, công, thương [lettrés, laboureurs, artisans, marchands]) ? Un peu parce que nos pères, à l'instar des physiocrates, considéraient que seule l'agriculture est réellement productive et que le profit du commerce est illicite. Mais surtout parce que le gain du commerçant repose principalement sur l'art du marchandage, art tortueux qui répugne à l'homme. »[4]

Les interrogations de Turgot sur la Chine

Turgot, adepte critique et émancipé de la physiocratie, accueillit le modèle chinois avec plus de scepticisme, et eût fort voulu en savoir davantage avant de se prononcer.

Le catalogue de sa bibliothèque prouve que son intérêt sur cette nation était toutefois réel. On y trouve rassemblés des ouvrages très élogieux, comme les *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine* de Le Comte (édition de 1697), mais aussi des ouvrages plus sceptiques, à l'instar des *Lettres de Mairan sur la Chine* (1759). [5] Dans ces lettres, Mairan présentait ses doutes concernant le modèle chinois. « Mes doutes touchant la nation chinoise ne regardent qu'une certaine suite

[1]《韓非子》: Han Fei Zi — Han Fei zi, *L'art de gouverner*, 2010, p. 135.

[2] 司马迁,《史记》: Sima Qian, Shiji, chap. 129 — Sima Qian, *Mémoires historiques*, t. IX, 2015, p. 406.

[3] 阮嶼, 《傳奇漫錄》 (Nguyễn Dữ, *Truyền kỳ mạn lục*) — Nguyễn Dữ, *Vaste recueil de légendes merveilleuses*, Gallimard, 1962, p. 50.

[4] Dương Đình Khuê, *La littérature populaire vietnamienne*, 1976, p. 246.

[5] *Catalogue des livres de la bibliothèque de feu M. Turgot, ministre d'État*, 1782, p. 138-139.

de faits circonstanciés, la perfection de leurs arts et de leurs sciences, et quelques autres avantages dont il me semble qu'on leur fait honneur sur des preuves peu solides. »[1]

Turgot eut une grande occasion, assez célèbre, pour vérifier la valeur du savoir communément admis sur la Chine : ce fut lors du passage en France de deux Chinois, emmenés par les Jésuites, et qui devaient s'en retourner, après la visite de quelques localités à travers la France, où ils seraient introduits à quelques industries fameuses en France. « Ces deux Chinois, dit le ministre Bertin, sont fils de lettrés protégés de la Reine, et prêts à s'en retourner chez eux, après avoir pris en France l'éducation que désirait leur famille ; le Roi a souhaité qu'avant de s'en retourner, ils prissent quelque teinture sur nos sciences et nos arts ; ce qu'ils n'avaient pu faire dans les collèges d'où ils sortaient. »[2] Ces deux chinois firent alors la rencontre de plusieurs savants, comme Jean-Rodolphe Perronet, qui leur communique un questionnaire intitulé « Éclaircissements qu'on désirerait d'avoir sur les canaux et les chemins de la Chine ». [3] De même Turgot prépara pour eux un long questionnaire, roulant sur les questions économiques qui l'intéressaient, et pour leur permettre d'y répondre, il composa exprès un petit traité, publié quelques années plus tard sous le titre *De la formation et de la distribution des richesses.*

Turgot entendait faire servir la Chine à la résolution de certaines problématiques qui l'agitaient. Dans le Limousin, où il servait alors comme Intendant, il s'affairait à plusieurs réformes d'importance, et la pratique chinoise, tant vantée, attirait sa curiosité, pour servir de comparaison ou de point d'appui.

Sur le cadastre, par exemple, il avait éprouvé maintes difficultés. Du Halde rapportait de même qu'en Chine fixer l'impôt le plus justement possible restait difficile, « quoique toutes les terres soient mesurées, et que ce qu'on doit donner par chaque arpent, soit déterminé dans chaque province, à proportion de la bonté du terroir »[4]. Cependant, les auteurs jésuites manifestaient leur admiration devant la manière dont l'affaire était ordonnée, car, quoique longue, elle se déroulait idéalement. « De tous les règlements de police, écrit Le Comte, il n'en est point qui contribuent davantage au bon ordre que ceux qu'on a établis pour la levée des deniers publics. On ne voit point à la Chine cette multitude de commis et de partisans dont l'Europe est inondée. On a mesuré toutes les terres, on a compté toutes les familles ; et ce

[1] *Lettres de M. de Mairan au R. P. Parrenin, missionnaire de la Compagnie de Jésus, à Pékin, contenant diverses questions sur la Chine*, 1759, p. 4.

[2] Lettre de Bertin à l'académicien Mathurin-Jacques Brisson, 25 novembre 1764 ; Bibliothèque de l'Institut, Ms. 1526, f° 27-28

[3] *Ibid.*, f° 48-51.

[4] Jean-Baptiste Du Halde, *Description de la Chine*, 1735, t. I, p. 6.

que l'empereur doit retirer des fruits, ou de la capitation, est déterminé. Chacun porte sa contribution aux mandarins ou aux gouverneurs des villes du troisième ordre car il n'y a point de receveur particulier. Les biens de ceux qui y manquent ne sont point confisqués, de crainte que par là toutes les familles ne se ruinassent ; mais on met les gens en prison, et on les bâtonne jusqu'à ce qu'ils aient satisfait. »[1]

Turgot demanda des renseignements sur le sujet. « J'ai appris, écrit-il, par les mémoires de M. Poivre a et de feu M. l'abbé de Verthamont, que la dîme des fruits de la terre forme le principal revenu de l'empereur de la Chine. Mais M. Poivre remarque que la quotité de cette dîme n'est pas la même pour toutes les terres ; que, dans les meilleures, elle se lève au dixième, et dans les mauvaises au trentième. Il y a, sans doute, longtemps que cette quotité est réglée pour chaque terre. Je demande s'il y a dans chaque district un tableau ou registre public dans lequel chaque pièce soit inscrite avec la note de la quotité à laquelle elle doit la dîme ou si l'usage immémorial est la seule règle que suivent les officiers de l'Empereur, de même qu'en Europe c'est l'usage qui décide de la quotité de la dîme que lèvent les curés ? »[2]

Cependant la grande source d'interrogation pour lui, était la politique suivie par les Empereurs chinois sur la question des subsistances. Comment s'assurait-on, en Chine, que le peuple ne manquait pas de nourriture, et qu'organisait-on lorsqu'il en manquait effectivement, notamment suite à des catastrophes naturelles ou météorologiques ?

Turgot demandait des précisions sur ce point. « Est-il libre à tout le monde de vendre et d'acheter du riz quand il veut ? Est-il permis d'en faire des magasins ? N'oblige-t-on jamais les marchands ou les laboureurs d'ouvrir leurs magasins ou de le porter au marché ? Les mandarins n'en fixent-ils jamais le prix ? Le laisse-t-on passer librement d'une ville à l'autre dans les temps de disette ? »[3]

Nous ignorons, malheureusement, quelles réponses il obtint, ni même s'il en reçut jamais aucunes, et cela quoique Bertin continua à employer ces deux Chinois, dénommés Ko et Yang, pendant plusieurs années, ce qui signifie qu'ils ne se perdirent pas dans la nature, et que la liaison était établie et pérenne avec eux.

Quelle réponse, du moins, eût-il reçu ? La vérité, c'est que la Chine se caractérisait par une politique très élaborée sur la question des subsistances. Dans une étude remarquable sur le sujet, que je prendrais ici comme guide, Pierre-Étienne Will rappelle que « la so-

[1] Louis Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 1696, vol. II, p. 124.

[2] Turgot, Questions sur la Chine adressées à deux Chinois, 1766 ; *Œuvres*, éd. Institut Coppet, t. II, p. 467.

[3] *Ibid.*

ciété chinoise est de celles probablement qui sont allées le plus loin dans la définition et l'application de stratégies contre les caprices du milieu naturel et contre les crises de subsistances. »[1] La situation climatique et environnementale, dans ce pays, était nettement plus à risque qu'en Europe, et une politique plus poussée n'étonne guère. « Le sous-continent chinois, dit le même historien, se signale par la lourdeur du risque climatique et hydrographique, et partant, agricole. Les irrégularités de la mousson, les sautes de débit des grands fleuves, le rabotage de leurs bassins supérieurs et l'alluvionnement qui s'ensuit, la proximité des zones arides (en Chine du nord), autant de facteurs au regard desquels les écarts climatiques de l'Europe tempérée peuvent sans doute être tenus pour chose assez bénigne. »[2] Le plus grand risque était lié à l'eau, à son excès ou à sa pénurie.

Très tôt dans l'histoire, la Chine édicta des mesures contre la famine. Sous les Song, vers la fin du XIIe ou le début du XIIIe siècle, Dong Wei édite un *Livre pour combattre la famine et maintenir le peuple en vie* (救荒活民書 Jiuhuang huomin shu), et à l'époque des physiocrates, de nombreux ouvrages sur l'administration de la famine sont édités en Chine, comme le Zaizhen shiyi (灾賑事宜) (Mesures à prendre pour secourir les sinistrés) par Peng Jiaping (彭家屏), vers 1750, ou le Zhenji (賑纪) (Récit des secours) de Fang Guancheng (方观承) qui porte la date de 1754.

La situation en temps de famine était similaire en Chine et en France. Hu Zhao (胡照) écrit au début du XVIIIe siècle, c'est-à-dire à l'époque de Vauban et de Boisguilbert, et bientôt de d'Argenson, que les pauvres sont réduits à manger des racines ou l'écorce des arbres. [3] En solution, Fang Guancheng explique en 1754 comment il ramena au Zhili (直隸) des échantillons de pomme de terre pour en introduire la consommation en temps de crise. [4]

Turgot ne s'éloigna pas de la voie chinoise dans sa gestion de la grande famine qui toucha le Limousin en 1770. Pour soulager la misère, il eut recours d'abord à des distributions pures et simples de subsistances qu'il organisait, certaines mêmes en avançant son propre argent. En complément de cette distribution, ayant reconnu « qu'une médiocre quantité de riz fournissait une très grande quantité de nourriture et qu'un homme, par ce moyen, pouvait être nourri suffisam-

[1] Pierre-Étienne Will, *Bureaucratie et famine en Chine au XVIIIe siècle*, École des Hautes Études en Science Sociales, 1980, p. 19.

[2] *Ibid.*

[3] 《清經世文編》: Huangchao jingshi wenbian, 44/3a.

[4] 天野元之助, 『宋代の農業とその社会構造』: Amano Motonosuke, Shindai no nogyo to sono kozo (L'agriculture sous les Qing et son organisation), *Ajia Kenkyu*, III-1, 1956, p. 254.

ment à moins d'un sol par jour »[1], il fit émettre une instruction précise pour enseigner au peuple à le préparer[2]. De même, il composa une circulaire sur les qualités nutritives de la pomme de terre, aliment alors encore parfaitement dédaigné par le peuple. Il en fit servir constamment à sa table et incita la Société d'agriculture du Limousin à faire des expérimentations à son sujet, afin de produire du pain à base de pomme de terre ou encore pour faire frire ce tubercule. [3]

Ces ressemblances sont peut-être fortuites. La politique précise, suivie par les autorités en Chine, échappa probablement à Turgot. Elle était toutefois source de réflexion, et détails en main, il n'aurait pas manqué d'en apprécier la valeur.

Les problèmes qui se posaient en Chine étaient tout aussi réels et immenses qu'en France. Lors des épidémies, par exemple, les paysans nécessiteux avaient tendance à émigrer en direction des villes, soit parce que les greniers publics et privés s'y trouvaient, soit parce que la présence toute proche des détenteurs du pouvoir local faisait espérer que l'attroupement de nécessiteux devant les yeux de tous, les contraindraient davantage à agir. Les fonctionnaires craignaient beaucoup l'amas de pauvres dans leur ville et proche des quartiers du pouvoir. Cependant la pratique courante, adoptée par les autorités des villes, de renvoyer les pauvres étrangers dans leurs villages respectifs, en leur versant une pension en argent, eut un fort effet incitatif et conduisit même à la formation d'errants de professions, qui allaient de ville en ville quémander une pitance. Certains paysans ayant touché leur solde en argent, revenaient inlassablement dans la ville se faire inscrire sous un autre nom, et demander leur dû. Ces tentatives étaient courantes lorsque les calamités météorologiques ou climatériques avaient entièrement ravagé les champs de culture et ne laissaient que peu de ressources éventuelles ni d'espoir aux populations du lieu. Le montant de l'aide incitait parfois à se transporter, et fréquemment l'indemnité semblait bien « valoir le déplacement », comme l'écrit Pierre-Étienne Will, y compris pour les gens qu'aucun sinistre ne poussait à partir. [4]

Turgot eut lui aussi, lors des crises de subsistances en Limousin, à se poser la question des migrations de population. Il demanda qu'on procède aux renvois, en ne donnant que le montant d'argent nécessaire pour effectuer le voyage, et en distribuant la somme à mesure

[1] Lettre au Contrôleur général, Maynon d'Invault, 16 décembre 1769 ; *Œuvres*, t. III, p. 116.

[2] Instruction particulière sur différentes manières peu coûteuses de préparer le riz ; *Œuvres*, t. III, p. 199.

[3] Lettre à Dupont (de Nemours), 4 janvier 1770 ; *Œuvres*, t. III, p. 52.

[4] Pierre-Étienne Will, *Bureaucratie et famine en Chine au XVIIIe siècle*, 1980, p. 199.

que le chemin du retour serait accompli, par un passage dans les différents relais de poste. [1]

La Chine rencontrait encore le problème courant de l'administration des secours, à savoir, pour citer les mots de Chen Longzheng (陳龍正), que « les pauvres ne sont pas toujours signalés ; ceux qui sont signalés ne sont pas toujours secours ; et ceux qui sont signalés et secourus ne sont pas toujours pauvres ».[2] L'emploi des fonctionnaires, clercs et agents subalternes faisait, il est vrai, l'objet de multiples abus dans le cadre de l'enquête sur le sinistre (查灾 chazai) et encore plus dans l'enquête sur les secours à donner (查賑 chazhen). Parfois les déclarations de demande de secours étaient livrées en échange d'argent (mai huang, 卖荒, vendre la famine) ou montées de toute pièce (zuo huang, 做荒, inventer la famine). Les populations s'organisaient fréquemment pour maquiller la situation, par exemple en faisant passer des femmes et enfants d'une maison à l'autre afin d'accroître la quantité de personnes déclarées. Pour éviter de telles fraudes, la déclaration finale de chaque maison était inscrite sur sa porte, dont l'enquêteur gardait un double, permettant les contrôles ultérieurs. On édictait d'ailleurs des peines lourdes pour les contrevenants. Les chefs de village qui auraient participé à un quelconque abus se voyaient parfois promis la bastonnade à mort, quoique cela sortît du cadre légal, lequel ne prévoyait que la bastonnade simple, ou une certaine forme de torture, et encore sous certaines conditions : mais un « accident » n'étant pas impossible à dissimuler aux supérieurs, la menace était prise au sérieux.

Cependant, les manœuvres parfois coupables de pauvres démunis des campagnes n'étaient pas sans fondement, et on ne pouvait guère espérer d'eux qu'ils « attendent la mort les bras croisés » selon l'expression chinoise fameuse (束手待毙), tirée du grand roman des *Trois royaumes* (三国演义). [3]

L'auteur du Huangzheng suoyan (荒政瑣言), a soin de recommander la multiplication des centres de distribution de secours, afin que les attroupements ne conduisent pas à des troubles plus sévères. [4] Il en va de même de la question de la périodicité des livraisons de secours : la distribution quotidienne est rejetée comme impraticable et excessive, mais la fixation d'un terme assez régulier est aussi reconnu comme nécessaire. Au XVIIe siècle, Wei Xi (魏禧) explique que « les gens du petit peuple ne savent pas calculer sur une longue durée ; s'ils

[1] Instruction lue à l'Assemblée de charité de Limoges, 11 février 1770 ; *Œuvres*, t. III, p. 190.

[2] 陳龍正,《荒政輯要》: Chen Longzheng, Huangzheng jiyao, 2/7b.

[3] 《三国演义》: Sanguo yanyi (chapitre 7) : éd. Foreign Languages Press, 2003, t. I., p. 166.

[4] 萬維翰,《荒政瑣言》: Wan Weihan, Huangzheng suoyan, 2a.

ont une grosse quantité de grain entre les mains, ils ne font pas d'économie, et certains le vendront même en échange de vin et de viande ! Arrivé le jour où leur jarre est vide, où le fond de leur coupe est décidément sec, ils ne restent pas les bras croisés à attendre la mort, ils s'adonnent aux idées hétérodoxes et suscitent le désordre ! »[1]

Il fallait encore déterminer quels segments de la population était éligible aux secours. En principe, en Chine, seuls les paysans étaient habilités à recevoir un secours lors des catastrophes climatiques ; les artisans et les commerçants s'en trouvaient exclus, sur le fondement que leur revenu n'était pas basé sur le travail de la terre, affecté par le désastre. Ils étaient dès lors condamnés à souffrir en silence, comme l'homme sourd qui mange un fruit amer et dont on dit qu'il doit enfermer dans son cœur le poids du ressentiment qui le trouble. Pour parer à l'urgence, ils étaient toutefois incluts dans les soupes populaires ou les ventes de grains à bas prix.

Turgot se posait, naturellement, toutes ces questions, et il y répondit à sa façon. Pour éviter les défauts de l'assistance sans réserve, il n'attribua une aide en nourriture qu'aux seuls enfants, femmes, vieillards, et hommes adultes incapables de travailler. Il rêvait encore d'une discrimination plus fine, permettant de ne secourir que les véritables nécessiteux. « Dans une circonstance où les besoins sont aussi considérables, écrivait-il, il importe beaucoup que les secours ne soient point distribués au hasard et sans précaution. Il importe que tous les vrais besoins soient soulagés, et que la fainéantise ou l'avidité de ceux qui auraient d'ailleurs des ressources, n'usurpe pas des dons qui doivent être d'autant plus soigneusement réservés à la misère et au défaut absolu de ressources, qu'ils suffiront peut-être à peine à l'étendue des maux à soulager. » [2] Il n'est pas certain, toutefois, qu'il ait jamais trouvé la clé de ce problème immense.

Dans la vue d'empêcher quelques abus, il eut soin, toutefois, de ne jamais distribuer l'aide que sous la forme de bons pour nourriture ou sous forme de nourriture directement, plutôt que d'argent, afin d'éviter que cet argent ne soit dilapidé à d'autres emplois. S'il restreignait ainsi l'aide en vivres, c'est dans la conviction que « ceux à qui leurs forces permettent de travailler ont besoin de salaires, et l'aumône la mieux placée et la plus utile consiste à leur procurer les moyens d'en gagner »[3]. Aussi à côté des bureaux de charité monta-t-il des ateliers de charité. Pour les financer, il eut recours aux fonds publics levés dans sa généralité. En libéral convaincu, il aurait souhaité

[1] 《清經世文編》: Huangchao jingshi wenbian, 41/7a.

[2] Instruction lue à l'Assemblée de charité de Limoges, 11 février 1770 ; *Œuvres*, t. III, p. 184-185.

[3] Instruction sur les bureaux et ateliers de charité, 16 décembre 1769 ; *Œuvres*, t. III, p. 116.

recevoir davantage d'aide privée, provenant de riches propriétaires, de bourgeois ou d'artisans fortunés, mais elle s'avéra en réalité très limitée. « Les cantons où je fais travailler ne donnent pas lieu d'espérer beaucoup de ressources du côté de la générosité des seigneurs ou riches propriétaires, constatera-t-il en 1772, tandis que la crise n'était pas encore terminée. M. le Prince de Soubise est, jusqu'à présent, le seul qui ait donné pour les travaux exécutés dans son duché de Ventadour. Il a bien voulu y consacrer 12 000 livres pendant les deux dernières années : j'ignore ce qu'il voudra bien faire en 1773. » [1]

En Chine, les soupes populaires, en principe, étaient organisées avec la participation des riches du lieu, appelés à fournir les grains et les aliments, quand l'administration se contentait d'un rôle purement d'encouragement (勸 quan). L'habitude était, dans ces soupes populaires, de servir une sorte de porridge (糊粥 huzhou), facile et rapide à préparer en grande quantité, et dont le goût, au mieux indifférent, ne motivait que les véritables nécessiteux. Cependant les soupes populaires faisaient parfois naître des abus, et la sollicitude des administrateurs devait alors s'exercer pour trouver quelque palliatif. Pour éviter qu'ils ne donnent lieu à des bousculades, ou que les femmes et les vieillards peinent à y trouver place, l'alternative d'une distribution ambulante par des porteurs, allant par les rues et jusque dans les campagnes, fut essayée. Elle devait aussi éviter que des malades et vieillards soient empêchés de se rendre jusqu'au centre de distribution, situé en ville.

Quant au financement de ces œuvres, le pouvoir y était attentif, sans toutefois s'y occuper seul. Pour motiver la générosité privée, il rappelait les préceptes confucéens et incitait à la recherche des bonnes œuvres, dans une optique bouddhiste. Au besoin, le sens du devoir était aussi appuyé par un certain réalisme : les fonctionnaires locaux faisaient comprendre aux riches que si la situation sociale dégénérait, au milieu du carnage ils auraient à craindre pour leur vie. Aussi, sans doute valait-il mieux pour eux se dessaisir paisiblement d'une partie des grains dont ils disposaient, que de laisser la nation sans secours, et d'abandonner vie et biens à la violence de la foule affamée. En supplément de ce langage de l'administration, parfois des récompenses honorifiques, titres et hommages publics, étaient promis aux généreux donateurs.

En certains endroits étaient ouverts des chantiers publics pour employer les travailleurs salariés abandonnés par leurs patrons, ce que fit également Turgot en Limousin. La pratique des chantiers publics était préconisée en Chine pour les mêmes raisons que l'intendant citait dans sa correspondance aux subdélégués, c'est-à-dire pour éviter de

[1] Lettre au Contrôleur général, 3 décembre 1772 ; *Œuvres*, t. III, p. 502.

donner l'habitude d'une assistance sans contrepartie et pour solidifier dans le même temps le potentiel productif et le redémarrage économique lors de l'après-crise. [1] Cependant, en Chine, on n'en laissait pas la conduite tout à fait au hasard. « Les règlements du XVIIIe siècle, explique Will, stipulent que dans chaque province la liste des travaux à entreprendre doit être arrêtée à l'avance, avec ordre de priorité, de telle sorte qu'en cas de calamité on puisse ouvrir de nouveaux chantiers sans délai. » [2] Cela témoignait d'un sens de l'organisation qui paraît avoir manqué en France.

Turgot avait demandé dans ses questions s'il existait en Chine des amas de grains effectués par les autorités. [3] En vérité, le secours apporté par ces greniers publics (常平倉 changpingcang) fut généralement insatisfaisant, contrairement aux secours en argent ou en grains payés par le Trésor public. À cause de divers abus, explique Will, « le jour où une calamité rendait pressante l'organisation de secours, on se trouvait devant des greniers vides ». [4] En 1726, lors d'une mauvaise récolte, les greniers publics sont ouverts et des yeux terrorisés constatent qu'ils ne contiennent qu'un tiers de leurs réserves statutaires. Les greniers publics avaient en outre le tort de déstabiliser les prix, malgré leur vocation stabilisatrice. « Il n'est pas impossible, note Will, que les administrations disposant d'une certaine latitude financière, et soucieuses de se protéger de hausses futures, aient par endroit déséquilibré les marchés en se lançant dans des acquisitions trop massives. » [5] Par conséquent, des édits royaux demandaient parfois de modérer l'action des greniers et de laisser plutôt les grains circuler librement (自在流通 zizai liutong).

Les Jésuites citaient fièrement le fait que lors des calamités l'Empereur accordait des allégements ou exemptions d'impositions. Cette pratique, courante, connaissait toutefois des exceptions assez fréquentes. Ce fut le cas de la région du Suzhou (苏州市), dévastée en 1638, et qui ne reçut pour toute aumône qu'une augmentation d'impôts, poussant les populations à la révolte, finalement réprimée dans la violence. [6] L'Empereur confucéen devait cependant être juste et généreux. Les ouvrages spécialisés sur la distribution des secours, composés par des lettrés naturellement très versés dans la littérature confucéenne, encourageaient d'ailleurs à tous les échelons une certaine largesse : quand il paraissait difficile de ne pas offrir un secours

[1] Instruction sur les bureaux et ateliers de charité, 16 décembre 1769 ; *Œuvres*, t. III, p. 116.
[2] Pierre-Étienne Will, *Bureaucratie et famine en Chine au XVIIIe siècle*, 1980, p. 220.
[3] Questions sur la Chine adressées à deux Chinois, 1766 ; *Œuvres*, t. II, p. 467.
[4] Pierre-Étienne Will, *Bureaucratie et famine en Chine au XVIIIe siècle*, 1980, p. 169.
[5] *Ibid.*, p. 171.
[6] *Ibid.*, p. 75.

à une famille ou à un individu, quoique les critères établis l'en écartent, il était toujours possible, écrivaient-ils, de le faire, en contournant quelque peu les règles. Toutefois cette plasticité n'était pas acceptée de tous. Wang Fengsheng (王鳳生), par exemple, prévoit que ceux qui n'accepteront pas le niveau de secours déterminé pour leur situation, se verront retirés des listes de personnes à secourir. [1]

La politique de secours contre la famine, telle qu'opérant en Chine au milieu du XVIIIe siècle, était, malgré ses défauts, considérée comme satisfaisante. Elle sera maintenue sans grande changement jusqu'à la moitié du siècle suivant. Elle était d'ailleurs globalement libérale, avec des formes d'interventionnisme pour les situations d'extrême urgence, alors qu'en France l'interventionnisme était la norme, même hors des périodes de crise. « L'attitude officielle au XVIIIe siècle, dit Will, est le plus souvent de considérer que le mouvement des subsistances assuré par les marchands demeure indispensable au bien-être du peuple, que le commerce est le facteur naturel de compensation entre régions inégalement dotées, et la bureaucratie est généralement priée de s'en tenir autant que possible — fût-ce à son corps défendant — à une attitude de laisser-faire, de contrôle essentiellement fiscal, voire de coopération. » [2] Ainsi, pour Hui Shiqi (惠士奇), les réductions autoritaires de prix (抑標 yi jia) sont néfastes, en ce qu'elles font fuir les marchands et accentuent finalement la cherté[3], et un édit de 1760 estime franchement que « nuire aux marchands revient à nuire au peuple » (病商因而病民)[4]. Lors des crises de subsistances, les empereurs favorisent l'importation de grains depuis d'autres régions ou même depuis l'étranger, en abaissant ou en supprimant les douanes et les limitations réglementaires. « Le fait est, dit Will, que les empereurs Yongzheng et Qianlong rivalisent de 'libéralisme' dans les édits où ils ont à décider s'il convient ou non de prendre les mesures autoritaires que leur suggèrent volontiers les fonctionnaires provinciaux. » [5] L'exemple chinois avait donc de la valeur pour un homme de théorie et de pratique comme Turgot. Dans quelle mesure elle le servit effectivement, reste, dans l'état des sources disponibles, une question non entièrement résolue.

Turgot eut encore, soit immédiatement, soit plus tard, des domaines de questionnement sur lesquels la pratique chinoise ou même

[1] 王鳳生,《荒政備览》: Wang Fengsheng, Huangzheng beilan, 1/23 b.

[2] Pierre-Étienne Will, *Bureaucratie et famine en Chine au XVIIIe siècle*, 1980, p. 186.

[3] 《清經世文編》: Huangchao jingshi wenbian, 41/3a.

[4] 《大清會典事例》[288, 販運]: Da Qing huidian shili (Statuts de la dynastie des Qing), 288, Transports commerciaux.

[5] Pierre-Étienne Will, *Bureaucratie et famine en Chine au XVIIIe siècle*, 1980, p. 186.

asiatique aurait pu le servir, s'il avait été en mesure de mieux la connaître. J'en donnerais un exemple, avant d'en finir.

On sait que dans son édit supprimant les corporations, et établissant la liberté du travail, Turgot fit exclusion de certaines professions : les perruquiers, les imprimeurs et libraires, les orfèvres et les apothicaires. Dans une longue note de sa *Vie de Turgot*, Condorcet s'ingénia à prouver la valeur de ces limites, et concernant les apothicaires, il écrivit que « M. Turgot croyait que sur ces objets importants le gouvernement doit assurer au peuple et aux ignorants des moyens de ne pas être trompés involontairement, et d'échapper aux dangers qui menacent les biens ou la vie des citoyens ». [1]

Or il est à rappeler que la notion de liberté du travail était plus complète en Asie, et ce n'est un hasard si l'abbé Coyer, offrant une critique des corporations par l'intermédiaire d'un petit roman plaisant, en place le récit en Cochinchine. [2] Le cas même de la médecine frappa encore les observateurs français dans le Việt Nam sinisé, à l'époque de la colonisation. « L'exercice et l'enseignement de la médecine sont absolument libres. Devient médecin qui veut et comme il veut »[3], dit Anatole Mangin, qui ajoute que « le médecin est en même temps pharmacien. L'exercice de la pharmacie est complètement libre. »[4] Cette libre concurrence, sur ce marché, avait des effets très perceptibles. Un autre auteur explique que pour gagner la confiance des clients, le médecin annamite devait montrer son savoir-faire. « L'Hippocrate, pénétré de sa dignité, surtout quand il n'est pas connu, met son honneur à ne prendre aucun renseignement ni près du malade, ni près de son entourage. Il connaît, du reste, le risque d'être peu apprécié et d'être bientôt remercié, s'il paraissait étudier l'état du malade autrement que par le pouls qui lui est présenté. » [5] Selon Édouard Hocquard, dont on a déjà cité les témoignages dans d'autres chapitres, cette libre concurrence s'illustrait aussi dans la question du prix des soins, qui demeurait généralement faible, et qui surtout ne s'exigeait jamais qu'à la guérison. « Les médecins annamites ne fixent pas comme nous leurs honoraires d'après le nombre de visites qu'ils font à leurs clients : ils débattent une fois pour toutes avec la famille la somme qui leur sera versée à la fin de la cure. Cette somme n'est exigible que si le malade guérit ; s'il meurt, le médecin en est pour ses frais. »[6] En somme, la médecine même pouvait être exercée sur un

[1] Condorcet, *Vie de Monsieur Turgot*, 1786, p. 299.

[2] Gabriel-François Coyer, *Chinki. Histoire cochinchinoise qui peut servir à d'autres pays*, 1768.

[3] Anatole Mangin, *La médecine en Annam*, 1887, p. 15.

[4] *Ibid.*, p. 44.

[5] Jean-Baptiste Clair, « Causeries sur la médecine annamite », *Annales de la Société des Missions étrangères de Paris*, n° 34, 1903, p. 225.

[6] Édouard Hocquard, *Une campagne au Tonkin*, 1892, p. 249.

marché libre : la Chine, et le monde sinisé tout entier en donnaient l'exemple — mais Turgot le savait-il ?

Une liberté oubliée : la liberté des femmes

Avant de clore tout à fait ce chapitre, je souhaiterais fournir quelques appréciations sur la liberté des femmes en Chine, sujet important, que je n'ai repoussé ainsi aux bornes extrêmes de ma discussion, que parce que ni les philosophes ni les économistes dont je traite ne s'en sont préoccupé.

Les Jésuites, à la vérité, avaient évoqué cette question, mais aucun intellectuel ne s'affaira à en poursuivre et à en approfondir l'examen. Le Comte, par exemple, avait signalé la conception très différente que se faisaient Français et Chinois, sur la place des femmes dans la société, écrivant que « les Chinois ont là-dessus des maximes fort différentes des nôtres ; ils disent ordinairement, que le Ciel a donné aux femmes la douceur, la pudeur, l'innocence en partage, pour s'appliquer dans les familles à l'éducation des enfants, mais que les hommes, qui ont reçu de la nature la force, la grandeur d'âme, la fermeté d'esprit, sont nés pour gouverner le monde. Ils sont surpris d'apprendre que parmi nous, les princesses succèdent quelquefois aux rois, et ils nous disent souvent en riant, que l'Europe est le royaume des femmes. »[1] Cependant le marquis d'Argens, qui ne manque pas de remarquer que les Chinoises sont effectivement retranchées, sociologiquement et aussi matériellement, dans leur rôle d'épouses et de maîtresses de maison, d'une manière plus prononcée que leurs consœurs françaises, n'en reste pas là, et la comparaison des situations et des usages lui sert à railler au passage nos manières. Dans un morceau plaisant il raconte que « les Parisiens, surtout ceux dont les boutiques sont dans un vaste bazar, auprès du Tribunal où l'on rend la justice, ont recours à un moyen assez singulier pour attirer les acheteurs, et qui ne plairait guère à nos Chinois. Lorsque leurs femmes sont jolies, ils les font rester auprès de la porte de la boutique, comme si elles étaient des espèces d'enseignes qui dénotassent les marchandises qu'on y vend. Les Français, naturellement enjoués et folâtres, ne résistent guère au plaisir de caqueter quelques moments avec une jolie femme. À la faveur des douceurs qu'on dit à son épouse, le marchand vide peu à peu la boutique. »[2] De tout ceci un philosophe, un économiste aurait pu tirer des questions infinies. Par exemple, la femme doit-elle être active dans le monde, dans des fonctions plus ou moins

[1] Louis Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 1697, t. II, p. 107-108.

[2] Jean-Baptiste de Boyer d'Argens, *Lettres chinoises*, 1739, p. 29-30.

basses, ou vaut-il mieux qu'elle reste cantonnée dans sa maison, où elle gouverne, et évolue librement, respectée comme une personne ?

La situation des femmes chinoises, dont il faudrait pouvoir juger sereinement, pouvait passer, même à l'époque, pour un défaut, mais il ne paraît pas que les libéraux de ce temps là y aient prêté grande attention, la condition féminine n'étant en général pas leur souci. Le marquis d'Argenson, par exemple, s'arrête un instant pour en traiter, mais il se contente d'un propos descriptif, disant que « les femmes sont exclues, à la Chine, de toute espèce d'administration publique ; elles se mêlent tout au plus de l'intérieur de la famille, encore est-ce pour ce qui regarde le physique plutôt que le moral, et les filles plutôt que les garçons. »[1] De même Turgot, qui a tant œuvré pour le pauvre peuple, ne montre pas un souci égal pour les femmes, et dans sa propre vie personnelle il ne paraît pas avoir été fort troublé par le fait que sa jeune sœur ait été poussée à épouser un duc de 73 ans, déjà doté de postérité. [2] Je mentionnerais encore Dupont (pour rester parmi les auteurs dont j'ai traité dans les pages qui précèdent), qui laisse trace dans sa correspondance privée du fait que les passions sexuelles l'agitaient comme un chacun ou peut-être plus qu'un chacun, et qui cependant ne poussa jamais cet intérêt jusqu'à examiner la question dans ses écrits théoriques, et jusqu'à réclamer en ce domaine une liberté qu'il tâchait lui-même de prendre.

Il est habituel de fournir de la femme chinoise un portrait assez terne, renforçant la représentation de la civilisation asiatique comme particulièrement misogyne. Cela, évidemment, n'est pas sans fondement. Dès les caractères d'écriture, les conceptions paraissent bien tranchées. Les premiers caractères chinois servant à décrire l'homme et la femme les renvoient à des fonctions fort précises : l'ancien 女 (nu) offrait l'image d'une femme à large poitrine, placée à genoux ; quant à 男 (nan), il représentait d'abord un champ cultivé.

Ce fait ne fait que corroborer une vision déjà communément admise, que des faits ultérieurs, comme l'abandon et le meurtre d'enfants, particulièrement de filles, venaient encore accentuer dans l'imagination, transmettant l'idée de la femme chinoise comme un être éternellement rejeté et traité en indésirable. La littérature nationale, il est vrai, nous rappelle la prégnance de ces représentations. « Il en a toujours été ainsi, lit-on dans le *Jin Ping Mei* : naissance de garçon, joie à foison, fille à la maison, désolation. » (自古养儿人家热腾腾，养女人家冷清清)[3] Et le *Livre des Odes* contient un passage édifiant, sur ce même thème, où on lit :

[1] *Considérations sur le gouvernement de la France*, éd. 1787, p. 112-113.

[2] *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, éd. Institut Coppet, t. I, p. 27.

[3] 《金瓶梅》第37回 : Jin Ping Mei (chap. 37) ; *Fleur en Fiole d'Or*, éd. Gallimard, 2004, t. I, p. 776.

乃生男子，载寝之床。 载衣之裳，载弄之璋。 其泣喤喤，朱芾斯皇， 室家君王。	Si un fils naît au prince Qu'on lui donne le lit pour berceau, Qu'on l'habille de chausses Qu'on lui donne pour jouet une tablette de jade Qu'en heureux présage il crie à pleine gorge, Qu'il revête, le jour venu, les robes d'apparat Et reçoive en partage le fief ou l'empire.
乃生女子，载寝之地。 载衣之裼，载弄之瓦。 无非无仪，唯酒食是议， 无父母诒罹。[1]	Si une fille naît au prince, Qu'on la dépose sur le sol, Qu'on l'enveloppe de langes, Qu'on lui donne pour jouet une navette d'argile, Qu'une fois mariée elle ne contrarie ni ses beaux-parents ni son mari et ne fasse rien de répréhensible Mais donne ses soins à la nourriture et à la boisson Et n'attire aucun désagrément à ses parents.

Au surplus, il est tenu pour certain que l'existence de la femme chinoise était malheureuse. Ce sort lui paraît même directement souhaité par les préceptes confucéens, et l'évidence frappe alors l'esprit. Ces textes parlent en effet abondamment des « trois dépendances » (三從) de la femme : avant son mariage, elle dépendra de son père ; après son mariage, de son mari ; après la mort de son mari, de son fils aîné. Ces trois dépendances, associées aux quatre vertus (四德), sont fréquemment mentionnés dans les romans, comme dans le *Jin Ping Mei*, précédemment cité. [2] Un autre roman, le *Rêve dans le pavillon rouge* (红楼梦 Hong Lou Meng), dont le mariage de jeunes gens fait davantage le thème, propose des considérations semblables. Il est dit par exemple d'une certaine jeune Dame You qu'« elle s'était, de longue date, accoutumée à toujours s'incliner devant les volontés de son époux. »[3] Quant à la règle générale, elle est exposée dans des termes très clairs : « Toutes les jeunes filles, autant qu'elles peuvent être, finissent toujours par quitter leur famille pour celle d'un mari, et, quoiqu'il arrive à une fille une fois mariée, ses parents n'ont plus rien à y voir. Ils ne peuvent plus que se remettre de son sort à sa propre destinée. Si elle est tombée sur un bon mari, c'est tant mieux pour elle ; si, au contraire, c'est sur un mauvais, eh bien tant pis, rien à faire là contre ! N'aurais-tu jamais entendu citer le vieil adage qui dit : "Que la fille épouse un coq, c'est au coq qu'elle appartient ; si c'est un chien qu'elle épouse, c'est du chien qu'elle est le bien" ? »[4] Dans la

[1] 《诗经》: Shi Jing [Le livre des Odes], n°189.

[2] 《金瓶梅》第20回 : Jin Ping Mei (chap. 20) — *Fleur en Fiole d'Or*, éd. Gallimard, 2004, t. I, p. 410.

[3] 曹雪芹《红楼梦》第64回 : Cao Xueqin, Hong Lou Meng (chap. 64) — *Le Rêve dans le pavillon rouge*, éd. Pléiade, 2009, vol. II, p. 72.

[4] *Ibid.*, chap. 81 ; t. II, p. 548.

Chine traditionnelle, le choix du mari était en effet placé entre les mains des parents, et cet usage était courant et accepté. Dans ce même roman, quand Grande Sœur Joyau se voit questionnée par sa mère sur tel jeune garçon qu'elle pourrait recevoir pour mari, elle répond : « N'est-ce pas à tort, Maman, que vous me posez une telle question ? C'est aux parents qu'il appartient de décider du sort de leurs filles. Mon père n'étant malheureusement plus de ce monde, vous restez seule maîtresse, Maman, de votre détermination. Tout au plus pouvez-vous, en effet, prendre l'avis de mon frère aîné. Comment vous avisez-vous de me demander le mien ? »[1] Le *Jin Ping Mei*, qui élabore davantage des situations rocambolesques, tragiques et érotiques, ne manque pas de mettre en scène des femmes violentées, mais l'auteur a soin d'en rabattre le démérite : « Si violent qu'il soit, dit Tour-de-Jade, un homme ne bat pas une femme attentionnée et diligente. Si, une fois chez lui, je sais tenir la maison, ma langue et celle des autres, que pourrait-il se permettre contre moi ? Mais quand les femmes ne savent que bouffer et paresser, déblatérer et commérer, faut-il s'en prendre aux chiens ? »[2]

Les femmes chinoises se trouvaient repoussées dans la sphère privée, où des préceptes stricts dictaient encore leur action. Dans la France des Lumières, à l'époque des manœuvres politiques de Mme de Pompadour et d'autres maîtresses du roi, les philosophes et les économistes libéraux les y auraient aussi fort bien cantonnés. Au milieu du XVIIIe siècle, le marquis d'Argenson est inlassable dans sa lutte contre l'influence de Mme de Pompadour, et Turgot, qui a vu les mêmes maux, en tire les mêmes enseignements. Ils retrouvaient, forcés peut-être par les circonstances, l'attitude adoptée par les textes les plus anciens, qui insistaient sur le danger de l'influence des femmes dans la politique. « Un homme avisé rend l'État florissant, une femme avisée le renverse » (哲夫成城，哲婦傾城) dit le Livre des Odes. [3] Et la conclusion est donnée ainsi : « Les femmes n'ont pas à se mêler des affaires publiques. Qu'elles s'en tiennent à leurs vers à soie et à leur tissage. » (如贾三倍，君子是识。妇无公事，休其蚕织。)[4] « À l'homme appartient de régler les rapports extérieurs, à la femme de régir l'intérieur de sa maison ; ainsi en a-t-il été de toute antiquité » (自古男治外而女治内) dit similairement le *Jin Ping Mei*. [5] Ces distinctions étaient extrêmement courantes dans tout le monde sinisé, par la

[1] *Ibid.*, chap. 95 ; vol. II, p. 921.

[2] 《金瓶梅》第7回 : Jin Ping Mei (chap. 7) — *Fleur en Fiole d'Or*, éd. Gallimard, 2004, t. I, p. 140.

[3] 《诗经》: Shi Jing [Le livre des Odes], n°264.

[4] *Ibid.*

[5] 《金瓶梅》第14回 : Jin Ping Mei (chap. 14) — *Fleur en Fiole d'Or*, éd. Gallimard, 2004, t. I, p. 279.

double influence d'une philosophie partagée et d'un système d'écriture commun. Au Việt Nam, on associe communément Thị et Văn, deux seconds prénoms (tên đệm), aux prénoms usuels (tên), respectivement pour les filles et les garçons. Leur signification est cependant loin d'être neutre : le terme thị renvoit les filles à leur rôle d'épouse, et son attribution est une façon de leur souhaiter beaucoup d'enfants ; le terme văn, au contraire, issu du chinois 文 (wen), évoque la connaissance, le savoir littéraire, et même « l'homme de culture »[1] : par lui on cherchait à favoriser aux fils le succès aux examens et dans la carrière mandarinale. [2]

Je dirais encore que l'éducation féminine, dans la haute société chinoise, était soignée, mais qu'elle était toutefois resserrée le plus souvent dans des bornes assez modestes, et ce pour des motifs assumés. « Pour les filles, manque de talents, c'est vertu » (女子无才便有德) rappelle le *Rêve dans le pavillon rouge.* [3] Aussi, dans le même roman, il est dit du mandarin Li Shouzhong qu'« il n'avait aucunement incité sa fille à poursuivre assidûment des études sérieuses, mais seulement à faire lecture de quelques bribes des *Quatre livres mis à la portée des femmes* et des *Vies des femmes illustres*, afin de connaître quelques caractères d'écriture, et de garder mémoire des plus célèbres modèles de sagesse et vertus féminines, ce qui devait bien suffire, l'essentiel étant pour elle de savoir coudre et filer. » [4] Et quoique ce roman fourmille de jeunes personnes brillantes, ces mérites sont toujours tenus pour accessoires. « Si grandes que soient en effet les qualités de cette petite, dit la tante Xue à propos de Grande Sœur Joyau, elles ne me seront d'aucune utilité, puisqu'elle n'est, après tout, qu'une fille. » [5] « Ce n'est bien sûr, lit-on encore, pas une mauvaise chose qu'une jeune fille connaisse les caractères d'écriture, répondit l'Aïeule ; mais ce qui importe surtout, c'est qu'elle soit rompue à l'art des femmes, qu'elle sache coudre et broder. » [6]

La littérature, en général, est méprisante, comme on l'a compris. Dans les classiques du genre, les passages dévalorisant les femmes abondent. L'auteur du *Jin Ping Mei* a une fois ces mots : « Dame-Zhang n'aurait pas dû se laisser persuader si vite par les paroles captieuses de son fils, mais après tout, elle n'était qu'une femme. » (张氏终是妇人家)[7] Un autre roman classique, tenu à juste titre pour un

[1] Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, 1997, p. 470.

[2] Hữu Ngọc, *Wandering through Vietnamese culture*, 2004, p. 395.

[3] 曹雪芹《红楼梦》第4回 : Cao Xueqin, Hong Lou Meng (chap. 4) — *Le Rêve dans le pavillon rouge*, éd. Pléiade, 2009, t. I, p. 88.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*, chap. 84 ; t. II, p. 645.

[6] *Ibid.*, chap. 92 ; t. II, p. 834.

[7] 《金瓶梅》第88回 : Jin Ping Mei (chap. 88) — *Fleur en Fiole d'Or*, éd. Gallimard, 2004, t. II, p. 1002.

chef-d'œuvre, et que je n'ai pas encore eu occasion de mentionner, quoiqu'avec l'intention d'y revenir plus longuement en lieu convenable, manque d'ailleurs tout à fait de donner de la femme une quelconque image positive. Dans *Au bord de l'eau* (水浒传 Shuihu zhuan), les femmes brillent en effet par leur absence : les aventures seules des hommes concentrent l'attention, et aucune histoire d'amour ne vient même en rompre l'apparente monotonie. Les rares femmes évoquées ne sont que des manipulatrices ou des garces. La femme de Wu l'aîné, par exemple, est une menteuse en plus d'être dévergondée. « Cette femme s'entendait merveilleusement à jouer la comédie et à berner son monde »[1] dit l'auteur. Dans le récit, cette femme adultère en vient à empoisonner son mari après lui avoir dit sournoisement « endors-toi tranquillement, je veille sur toi »[2]. De manière éhontée, elle feint ensuite sa douleur, « et de gémir et de sangloter de plus belle »[3], avant de maquiller la mort. À la suite de cet assassinat, la jeune femme ne respecte pas le deuil et s'affaire immédiatement avec son amant Ximen Qing. [4] Ailleurs, se rencontre encore la mère Wang, une entremetteuse, une maquerelle, stratège machiavélique ; ou la femme de Liu Gao, qui, sauvée généreusement, se retourne ensuite sans pitié contre ses bienfaiteurs. [5] Bref, les exemples surabondent. Tout naturellement, le roman donne à lire de nombreuses répliques assez misogynes, par exemple Lu Jun-yi disant à son épouse, qui lui offre ses conseils : « Étant femme, peux-tu entendre quoi que ce soit ? » (你妇人家省得什么？)[6]

Ces représentations mériteraient d'être affinées, mais en l'état elles suffisent pour rendre évident que les philosophes et économistes partisans, en France, de la liberté, se firent une idée insuffisante de sa portée, lorsqu'ils n'examinèrent pas dignement la question de la liberté des femmes, sur la base des ouvrages jésuites qui, tout limités fussent-ils (surtout sur cette question), rendaient compte de certaines réalités très claires. Les différentes appréciations qu'Européens et Chinois se faisaient, par exemple, sur la place appropriée des femmes dans la société, aurait pu servir leur réflexion, comme le système de lois ou l'état de l'agriculture en Chine, les a effectivement illuminés. Ils manquèrent cette opportunité.

Je prendrais ici un exemple, pour prouver que la Chine, sur la question de la liberté des femmes, aurait pu servir aux libéraux du

[1] 《水滸傳》第24回 : Shuihu zhuan (chap. 24) ; Shi Nai-an, *Au bord de l'eau*, Gallimard, 1997, t. I, p. 611.
[2] *Ibid.*, chap. 25 ; t. I, p. 655.
[3] *Ibid.*, p. 658.
[4] *Ibid.*, chap. 26 ; t. I, p. 668.
[5] *Ibid.*, chap. 25 ; t. I, p. 880.
[6] *Ibid.*, chap. 61 ; t. II, p. 597.

XVIIIe siècle à la mieux entendre, de manière positive, cette fois, car je ne me satisfais pas moi-même de la représentation purement négative que je viens de tracer.

Évoquons donc par exemple la question de la sexualité. Au sein de l'Europe chrétienne, la sexualité était traditionnellement considérée comme un pêché, et le curieux passage des couples devant le prêtre, pour les marier devant le regard de Dieu et sanctifier le vice, ne l'empêchait pas même d'être vécue honteusement. Au contraire, l'affaire était considérée d'une manière plus libérée dans la Chine ancienne. Dans sa brillante étude sur le sujet, Robert Van Gulik rapporte que « les Chinois considéraient l'acte sexuel comme une partie de l'ordre de nature, et son exercice comme le devoir sacré de tout homme et de toute femme : aussi ne l'associa-t-on jamais à un sentiment de péché ou de culpabilité morale. »[1]

Pour des raisons diverses, que je ne prendrais pas la peine de rappeler ici, le confucianisme et le taoïsme défendaient tous deux une certaine liberté sexuelle. Le taoïsme, en particulier, qui revendiqua toujours la puissance du vide, du non-agir, c'est-à-dire du féminin (阴 yin), fut très soucieux du plaisir sexuel féminin. Il associait aussi volontairement la femme à des vertus magiques, d'immortalité, de fontaine de jouvence, et pouvoir transcendant. Dans les pratiques sexuelles qu'il recommandait, la femme était comparée à l'eau, l'homme au feu, et le commerce charnel devait renforcer les forces de l'un et de l'autre.

L'homme chinois, tout polygame qu'il fut, devait d'ailleurs veiller à maintenir l'harmonie et la paix dans sa maisonnée, ce qui n'allait pas de soi. Sur le sujet qui nous occupe, les auteurs des manuels de sexe chinois avaient en vue ce que Robert Van Gulik appelle « le droit de la femme à la satisfaction sexuelle ». [2] L'attention aux besoins et aux désirs féminins, importait d'ailleurs pratiquement, car pour tout homme de rang, se montrer incapable de maintenir sa maisonnée dans la bonne harmonie, c'était ruiner sa réputation et briser sa carrière. Les classiques confucéens répètent de manière incessante qu'un homme doit être tenu pour incapable de servir, si le désordre est en son logis. Déjà le *Classique des poèmes* (诗经 Shijing) contient un passage, repris par Xunzi[3] et Mengzi[4], où il est dit :

« Il fut un modèle pour ses épouses
Et pour ses frères ;
Par là, il gouverna sa famille

[1] Robert Van Gulik, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, Gallimard, 1993, p. 80.
[2] *Ibid.*, p. 201.
[3] 《荀子》: Xunzi, XXVII, 335 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 1259.
[4] 《孟子》: Mengzi, I, 52 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 286.

Et le pays tout entier. » [1]

Une plus grande liberté de ton était aussi accordée sur le sujet propre de la sexualité. L'un des plus grands classiques de la littérature chinoise, le *Jing Ping Mei*, est un ouvrage sulfureux dont même une Française de notre temps ne saurait peut-être faire la lecture sans rougir. L'énonciation passait cependant souvent par une dissimulation et des procédés littéraires particuliers. La manière poétique la plus courante, pour désigner les pratiques de l'alcôve, était de les rassembler sous le vocable de « jeu des nuages et de la pluie » (云雨 yunyu). Un roman assez peu intéressé par la question, le *Shui Hu Zhuan* (水浒传), en fait lui-même l'emploi[2], et cette même expression se retrouve déclinée chez les différentes nations sinisées, comme en Corée, où les auteurs pudiques écrivent 운우 [3], ou au Việt Nam, où elle inspire un beau vers au meilleur auteur national, Nguyễn Du (*Mây mưa đánh đổ đá vàng.*) [4] La littérature chinoise parle aussi très fréquemment de l'acte sexuel comme d'une bataille, et cela au point qu'il est arrivé fréquemment que des ouvrages perdus, dont on n'avait plus que le titre, soient pris pour des traités militaires, quand ils étaient en vérité des ouvrages érotiques, dont la clé était assez courante. Le *Jin Ping Mei* donne de nombreux exemples de ce procédé d'écriture, comme dans une des nombreuses scènes de copulation, où l'ensemble du rapport est brillamment commenté en termes militaires, jusqu'à et y compris le moment où « éclatent les premiers coups du canon dans la province de l'entre-jambe ». [5]

Cependant cette liberté là n'aurait pas d'influence sur l'Europe, et les philosophes qui auraient pu y trouver matière à des réflexions sérieuses, n'y firent aucune attention.

[1] 《诗经》: Shi Jing [Le livre des Odes], n°240.

[2] 《水滸傳》第24回 : Shuihu zhuan (chap. 24) — Shi Nai-an, *Au bord de l'eau*, Gallimard, 1997, t. I, p. 639.

[3] K. Pratt & R. Rutt, *Korea. A Historical and Cultural Dictionary*, 1999, p. 80

[4] 阮攸, 《断肠新声》 — Nguyễn Du, *Truyện Kiều — Kim Vân Kiều*, éd. Gallimard, 1961, p. 57.

[5] 《金瓶梅》第78回 : Jin Ping Mei (chap. 78) — *Fleur en Fiole d'Or*, éd. Gallimard, 2004, t. II, p. 1002.

CHAPITRE IV. LE LIBÉRALISME DANS LA PENSÉE CHINOISE CLASSIQUE

Les chapitres précédents ont investigué la manière avec laquelle s'est construit dans le temps le modèle chinois, à l'aube des Lumières, et comment il a participé à former les notions de liberté, portées par les philosophes et les économistes. Toutefois, cette Chine libérale, qui donnait des leçons à l'Europe, n'était peut-être au fond qu'un mirage, que le discours des missionnaires jésuites, plein de superlatifs et surtout plein d'erreurs, avait adroitement ou maladroitement transmis. Il est temps donc d'examiner si dans le corpus de la pensée chinoise elle-même, se trouvent assez de raisons pour croire raisonnablement à une portée libérale de son message.

L'honnêteté force à reconnaître qu'à première vue, si les manuels ne nous eussent pas inculqué l'origine purement occidentale des principes de la liberté, on eût plutôt voulu les chercher dans l'Asie. Les idées que se font partout les hommes primitifs, en effet, dépendent intimement de leur mode de culture, comme le rappelait André-Georges Haudricourt, en sa triple qualité de linguiste, de botaniste et d'ethnologue. [1] La domestication des animaux, plus grande en Occident qu'ailleurs, traîne avec elle des conceptions interventionnistes, l'animal y pouvant être et y étant effectivement dressé et dirigé. La culture des plantes, qui domine partout en Asie, étonne d'abord l'homme par l'inaction qu'elle impose : fondamentalement, avec les plantes, il faut attendre qu'elles poussent. Divers penseurs de la Chine ancienne, comme Han Fei Zi (韩非子) et Mencius (孟子 Mengzi), d'ailleurs assez opposés dans leur philosophie, proposent de cela une énonciation. « Il y avait à Song, lit-on chez ce dernier, un paysan qui s'attristait que ses pousses ne croissent pas plus vite et il les tira par en haut. Il revint chez lui épuisé et dit aux gens de sa maisonnée : "Je suis fourbu, car j'ai aidé les pousses de céréales à croître." Son fils s'empressa d'aller vérifier et voilà que toutes les pousses de céréales s'étaient flétries. »[2] Le mode de culture dominant en Chine, ainsi, inculquait déjà, d'une certaine façon, ce laissez-faire ou non-agir (无为 wu-wei) qui est au cœur de sa philosophie politique et dont la France lui est, on l'a vu, au moins un peu redevable.

Rétrospectivement, nous sommes tous si certains des origines occidentales du libéralisme que pleins d'ardeur nous y cherchons honnêtement les traces les plus lointaines, et parfois celles-ci se rencontrent.

[1] André G. Haudricourt, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, II, 1 (janvier-avril 1962), p. 40-50.

[2] 《孟子》 : Mengzi, II, 121 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 321.

Mais au milieu de quelle confusion ! Au milieu de quels rêves bizarres, ou de quelles conceptions totalisantes de la société ! Si Confucius fut parfois nommé le Socrate de la Chine, une grande différence se découvre pourtant dans le détail de leurs recommandations politiques. Car loin d'avoir développé l'idée d'un roi non-agissant, « les socratiques, rappelait en son temps A. Souchon, ont été vraiment des ancêtres du socialisme ou tout au moins d'énergique étatisme, parce qu'ils ont professé la rénovation de l'homme par celle de l'État, et qu'ils ont, comme tant de successeurs, paru croire à la possibilité de l'absolue justice décrétée par le législateur. »[1]

Les philosophes chinois de l'Antiquité eux-mêmes ont certainement leurs errements, et parmi les « cent écoles » (诸子百家) — c'est-à-dire parmi les innombrables écoles de pensée, car « cent » donne traditionnellement en chinois l'idée de l'extrême multitude — il se rencontre des prophètes assez mal inspirés.

Toutefois Confucius est d'un autre genre, non qu'il faille se le représenter premièrement comme un libéral, ou faire figurer sa tablette au panthéon du libéralisme, mais parce qu'il apporta une impulsion décisive et estimait d'ailleurs plus la liberté qu'on ne se le représente.

Confucius est tenu pour un grand moraliste, et pourtant la pensée qui se présente comme sienne dans les *Entretiens* (论语 Lunyu) est avant tout politique. « Si la philosophie chinoise, notent Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, est globalement une philosophie politique, et même économique, le confucianisme ambitionne, dès son origine, d'agir pour gouverner au mieux l'État et rétablir le 'bon ordre'. »[2] Et dans sa traduction, Anne Cheng écrit similairement que « l'enseignement de Confucius est par nature 'engagé', centré sur un idéal pratique, on peut même préciser : exclusivement politique ; il suffit pour s'en convaincre de constater le nombre de paragraphes consacrés à l'art de gouverner. »[3]

Chez Confucius, la quête de l'amélioration morale de soi-même est en effet déjà un acte politique : et ceci parce que la politique commence par l'individu. « Pratiquer le ren [仁] [la vertu d'humanité], c'est commencer par soi-même : vouloir établir les autres autant qu'on veut s'établir soi-même, et souhaiter leur réussite autant qu'on souhaite la sienne propre. Puise en toi l'idée de ce que tu peux faire pour les autres — voilà qui te mettra sur la voie du ren [仁] ! »[4] Cette amélioration de soi-même est une voie présentée comme ouverte, et l'action libre de l'individu doit décider seul de son mérite comme

[1] Auguste Souchon, *Les théories économiques dans la Grèce antique*, 1898, pp. 45-46.

[2] Préface de Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, 2009, p. xvii.

[3] Anne Cheng, préface aux *Entretiens* de Confucius, Points Sagesse, 2014, p. 19.

[4] 孔子, 《论语》: Kongzi, Lunyu, VI, 28 — *Entretiens*, trad. A. Cheng, 2014, p. 60.

homme. Aussi la pensée de Confucius est-elle souvent présentée comme une morale strictement individuelle et une éthique de la responsabilité. « Nul système de pensée ne valorise autant la libre volonté que le confucianisme, disent des commentateurs ; c'est à ce titre qu'il est synonyme d'une responsabilisation neuve du sujet qui n'est plus considéré comme un simple objet du destin forgé par le Ciel — tout en reconnaissant la part de destinée que ce dernier lui impose. Ces hommes qui aspirent, par choix, à cette perfection sont des « hommes de bien » (junzi) [君子], héritiers des sages idéalisés des temps anciens ; ils se distinguent ainsi de ceux qui se contentent de leurs seules compétences innées. »[1]

Dans l'optique confucéenne, pour chaque individu le perfectionnement de soi-même a valeur politique, fournissant la clé du perfectionnement de sa famille, puis de son pays. « Le monde trouve son fondement dans le pays, lit-on dans le *Mengzi* ; le pays trouve son fondement dans la famille ; la famille trouve son fondement dans l'individu. »[2] Aussi, tout repose dans ce système sur l'individu, et cette notion est partagée par des penseurs appartenant à d'autres courants. « Si tu n'es pas en état de gouverner ton corps comment peux-tu gouverner un royaume, demande Mozi ? Commence par te gouverner toi-même. »[3] Et similairement le *Wenzi* proclame : « La sagesse consiste non pas à régenter les autres, mais à se régler soi-même. »[4]

Se gouverner soi-même permet en effet de s'offrir en modèle au monde et de gouverner les autres par la puissance de l'exemple. « Choisissez vous-même le bien et le peuple sera meilleur, clame Confucius. La vertu de l'homme de bien est puissante comme le vent, celle de l'homme de peu comme l'herbe qui, sous le vent, plie et se couche. »[5] L'exemple donné par le sage est contagieux de sa nature, et Mengzi rapporte sur ce point un adage du maître, indiquant que « la vertu se propage plus rapidement qu'une ordonnance transmise par la poste »[6], ce qui en donne en effet une grande idée, car la transmission des ordonnances impériales employait les services les plus rapides, et était connue pour ses records de vitesse — dans son étude pour l'époque Qing, Sylvie Pasquet parle de 400 à 600 li par jour pour les dépêches urgentes (马上飞递 mashang feidi), ce qui fait près de 300

[1] Préface de C. Le Blanc et R. Mathieu, *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, 2009, p. xii-xiii.

[2] 《孟子》 : Mengzi, IV, A-5 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 399.

[3] Alexandra David-Néel, *Deux maîtres chinois. L'amour universel et l'individualisme intégral, les maîtres Mo-Tsé [Mozi] et Yang-Tchou [Yangzhu]*, 1989, p. 188.

[4] 《文子》 : Wenzi, 4 a — *Écrits de Maître Wen*, Les Belles Lettres, 2012, p. 4.

[5] 孔子, 《论语》 : Kongzi, Lunyu, XII, 19 — *Entretiens*, trad. A. Cheng, 2014, p. 99-100.

[6] 《孟子》 : Mengzi, II, A-1, 109 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 317.

kilomètres à la journée, et tout indique que l'ordre de grandeur devait se retrouver aux plus anciennes époques. [1]

Ce pouvoir de l'exemple est conçu comme primordial et présenté comme le seul fondement réel du pouvoir politique. Aussi est-il dit dans les *Entretiens* : « Le souverain incarne-t-il la rectitude ? Nul n'est besoin de ses ordres pour que tout aille bien. Ne l'incarne-t-il pas ? Il multiplierait les ordres qu'il ne serait point obéi. »[2] Pour obtenir l'obéissance des sujets, soutient similairement Mengzi, la pratique de la vertu est plus efficace que la force. « Si l'on soumet les gens par la force, ils ne se soumettent pas dans leur cœur, mais parce qu'il leur est impossible de résister. Si l'on soumet les gens par la vertu, ils sont heureux dans leur cœur et se soumettent sincèrement. »[3] Et par conséquent ce penseur soutient qu'un roi ne gouverne qu'en s'établissant comme un modèle. « Si le souverain est imprégné d'humanité, tous le seront ; si le souverain est juste, tous le seront. » [4]

Ce sera la disposition d'esprit de toute la Chine confucéenne, et à la vérité elle prendra parfois des formes aberrantes, à l'image de ces sécheresses ou de ces incidents climatiques, qu'on imputait à l'absence de commerce charnel par l'Empereur, qui dérégulait par son mauvais exemple l'harmonie cosmique du yin et du yang. [5] Mais dans les affaires plus sérieuses aussi, le modèle personnel de l'homme de bien et *a fortiori* de l'empereur, était attendu pour réguler le monde. « Tant que les principes fondamentaux ne seront pas remis en ordre au sommet, les mœurs continueront à se corrompre à la base » écrit le grand néo-confucianiste Zhu Xi (朱熹) dans son mémoire de 1188 sur la situation de l'empire. [6]

Pour Confucius, il est vrai, l'inspiration donnée par le modèle doit s'accompagner d'une forme de contrôle social. Dans cette optique, cependant, il privilégiait les rites, et non la loi, et cette différence est majeure. « Confucius préconise le rite plutôt que la loi pour réguler l'ordre social. Car le rite s'enracine dans les dispositions affectives et culturelles de ceux qui y participent et favorise un acquiescement fort à l'obligation morale. On participe à un rite, on obéit à une loi. »[7]

[1] Sylvie Pasquet, *L'évolution du système postal. La province chinoise du Yunnan à l'époque Qing*, 1986, p. 170.

[2] 孔子, 《论语》: Kongzi, Lunyu, XIII, 6 — *Entretiens*, trad. A. Cheng, 2014, p. 104.

[3] 《孟子》: Mengzi, II, A-3, 131 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 325.

[4] *Ibid.*, IV, B-5 ; p. 412.

[5] Robin R. Wang, *Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*, 2012, p. 95.

[6] 朱熹, 《戊申封事》: Zhu Xi, Wu-shen fengshi — *Mémoire sur la situation de l'empire*, 2008, p. 115.

[7] Notice de C. Le Blanc et R. Mathieu en ouverture du 2e chapitre des *Entretiens* de Confucius ; *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, 2009, p. 41.

Pour les auteurs d'autres courants, gouverner par la vertu doit suffire : pour le reste, l'action délibérée et interventionniste sur le monde est à proscrire. « Le ciel se contente d'être haut, la terre d'être épaisse, soutient le *Wenzi*, le soleil et la lune de briller, les étoiles de dispenser leur éclat, le yin et le yang de s'unir ; ils ne font rien d'autre que de suivre leur juste voie, et tous les êtres font de même. Le yin et le yang, les quatre saisons ne s'emploient pas à favoriser la naissance des êtres, pas plus que la pluie et la rosée ne tombent pour contribuer à leur croissance ; Ciel et Terre entrent en contact, yin et yang s'accouplent, les dix mille êtres sont produits. »[1] Et entrant plus directement dans notre sujet, ce même ouvrage affirme alors : « Lorsque le Saint est au pouvoir, il se contente d'abriter le Tao en son sein, pour que ses bienfaits se répandent sur tous les peuples de l'univers sans qu'il lui soit besoin de s'exprimer. Ah, qu'il est profus, qu'il est grand, l'enseignement sans parole ! »[2]

Je reviendrais sur la valeur et la signification de ce non-agir, que je ne peux traiter que séparément, c'est-à-dire avec l'attention qu'il mérite. Je ne veux toutefois pas quitter Confucius sans rappeler son ouverture, assez digne de remarque pour un philosophe de l'Antiquité, pour l'enrichissement matériel. Les *Entretiens* rapportent sur ce thème le dialogue suivant : « Le Maître se rend à Wei, conduit en char par Ran Qiu. Il s'étonne de la densité de la population. Ran Qiu lui demande : "Ils sont déjà en grand nombre, que peut-on faire de plus pour eux ? " — Le Maître : "Leur donner la prospérité." — Ran Qiu : "Et s'ils étaient à la fois nombreux et prospères, que pourrait-on encore pour eux ?" — Le Maître : "Les éduquer." »[3] Ce passage propose assurément une étonnante classification des priorités, mais Confucius, qui ailleurs vilipende la recherche du profit comme peu digne d'occuper le sage, ne la poursuit pas d'interdictions formelles ou d'anathèmes, et il s'établit sur ces sujets dans une position qu'on peut qualifier d'intermédiaire. « L'attitude des confucianistes vis-à-vis du profit est ambiguë, disent les deux commentateurs déjà cités : la défense des intérêts est admissible, la quête du seul profit est le fait des hommes de peu. »[4] Mais encore une fois, aucune honte n'est associée à l'argent et Confucius lui-même, qui disait de son enseignement, qu'il est « destiné à tous, sans distinctions »[5], indiquait aussi qu'il se faisait payer pour le prodiguer, et qu'il s'agissait d'une condition nécessaire : « À quiconque m'apporte ne serait-ce qu'un paquet de

[1] 《文子》 : Wenzi, I, 1 a — *Écrits de Maître Wen*, 2012, p. 16.

[2] *Ibid.*, II, 3 a ; p. 19.

[3] 孔子, 《论语》 : Kongzi, Lunyu, XIII, 9 — *Entretiens*, trad. A. Cheng, 2014, p. 105.

[4] Préface de C. Le Blanc et R. Mathieu, *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, 2009, p. XVII.

[5] 孔子, 《论语》 : Kongzi, Lunyu, XV, 38 — *Entretiens*, trad. A. Cheng, 2014, p. 127.

viande séchée, jamais je n'ai refusé mon enseignement. »[1] Sur ce fondement, certains historiens voient dans le cercle qu'il animait « la première école privée du monde ». [2]

Le confucianisme, qui est un humanisme, ne devait pas faire un éloge inconditionnel du profit matériel ; au chapitre des priorités, les auteurs soulignaient la vertu, et, en matière politique, ils insistaient sur la primauté du peuple. « Le peuple est ce qu'il y a de plus précieux, les autels des dieux du Sol et des Moissons viennent en deuxième et le souverain en dernier » affirme Mengzi. [3] Or cette disposition d'esprit les emmena sur des chemins précis, comme à formuler cette recommandation, qu'il est juste de renverser un roi tyrannique. Déjà Confucius, à l'évocation d'un ministre qui, après avoir reçu ses enseignements, avait failli à réformer les mœurs et avait doublé les impôts sur le grain, répondait : « Il n'est plus mon disciple. Mes petits enfants, battez le tambour, attaquez-le, c'est dans l'ordre. »[4] Pour Mengzi également, si un roi se rend indigne, il n'est pas illégitime de le destituer et de le tuer. « Le roi Xuan de Qi demanda : "Est-ce vrai que Tang bannit Jie et le roi Wu attaqua le tyran Zhou ?" Mengzi lui répondit : "Les annales le rapportent." Le roi demanda : "Est-il admissible qu'un sujet assassine son souverain ?" Mengzi répondit : "Un voleur d'humanité s'appelle brigand, un voleur de justice s'appelle scélérat. Un brigand et un scélérat ne sont que des particuliers. J'ai entendu dire qu'on avait châtié le particulier Zhou, mais je n'ai jamais entendu dire qu'on avait assassiné un souverain." »[5] Quand un tel souverain meurt, continue Mengzi, ses ministres mêmes ne doivent ni le pleurer ni en porter le deuil. « Comment un ministre pourrait-il porter le deuil d'un brigand et d'un ennemi ? » demande-t-il ? [6] Plus généralement, d'ailleurs, cet auteur soutient que l'homme indigne de sa charge doit la quitter ou s'en voir dessaisi : « J'ai entendu dire que si l'on occupe une charge et qu'on ne réussit pas à en remplir les exigences, on se retire ; si l'on doit faire des remontrances et qu'on ne réussit pas à les faire appliquer, on se retire. »[7] L'écartement des souverains tyranniques n'en est qu'une suite logique.

Ce message était toutefois si révolutionnaire et libéral, qu'il fut un temps où on ne le toléra plus pour les examens. À la fin du XIVe siècle, Liu Sanwu (劉三吾) s'occupa de préparer une version expurgée

[1] 孔子, 《论语》 : Kongzi, Lunyu, VII-7 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, 2009, p. 90.

[2] Cyrille Javary, *Les Trois Sagesses Chinoises*, 2010, p. 101.

[3] 《孟子》 : Mengzi, VII, B-14 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 528.

[4] 孔子, 《论语》 : Kongzi, Lunyu, XI, 17 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 129.

[5] 《孟子》 : Mengzi, I, B-8 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 300-301.

[6] *Ibid.*, IV, B-3, 323 ; p. 411.

[7] *Ibid.*, II, B-5, 159 ; p. 336-337.

du *Mengzi* (孟子節文 Mengzi jiewen), qui fut ensuite mis en usage. Dès le début du siècle suivant, cependant, le fondateur de la nouvelle dynastie, Zhu Di, qui avait renversé le trône par un coup d'État, voyant plutôt d'un bon œil les propos de Mengzi, qui le légitimaient presque, décida de revenir au texte originel. Cependant ses successeurs eurent soin de ne jamais laisser ce passage être proposé comme sujet aux examens, et on ne le maintenait que comme un morceau d'histoire, qui ne s'appliquait qu'à la période troublée des Royaumes combattants (战国时代 zhanguo shidai). [1]

Avec leur insistance sur le peuple et leur théorie du roi non-agissant, il n'est guère surprenant que les Confucéens aient été peu sensibles aux sirènes guerrières, visant l'expansion territoriale ou la domination. « Un territoire de cent lis de côté suffit à un roi pour régner, clame Mengzi. Si le roi, dans sa sollicitude pour le peuple, instaure un gouvernement imprégné d'humanité, réduit les châtiments et les peines tout en allégeant les taxes et les impôts, fait labourer en profondeur et sarcler avec soin, alors les gens dans la force de l'âge auront le loisir de cultiver la piété filiale et l'amour fraternel, la loyauté et la fidélité et seront ainsi capables de servir, au sein de leur famille, leur père et leurs frères aînés et, en public, leurs aînés et leurs supérieurs. »[2] Et Mozi, un disciple émancipé, propose même dans un passage une critique de l'hypocrisie morale du monde, dont on doit reconnaître la force, et que je crois utile de citer dans sa longueur :

> « Aujourd'hui si un homme entre dans le jardin d'autrui et y vole des pêches et des prunes la foule le blâme et les autorités le punissent. Pourquoi ? — Parce qu'il a causé du tort à son prochain. — Celui qui vole un chien, un porc, des poules, pèche plus gravement encore contre la justice que le voleur de fruits. Pourquoi ? — Parce qu'il porte, à autrui, un préjudice plus considérable. Son insociabilité est plus prononcée et son délit plus important. — Pour la même raison, l'insociabilité de celui qui vole un cheval ou un bœuf est plus accentuée que celle du voleur de chiens. Pour la même raison, plus grande encore est l'insociabilité de celui qui tue un innocent, qui vole ses vêtements et ses armes. Tous ces voleurs sont unanimement blâmés. Aujourd'hui, cependant, lorsqu'on attaque un royaume, nul ne blâme cet acte. On le loue en proclamant qu'il est dans la nature humaine. Quand on tue un homme la foule dit : c'est un crime qui mérite une mort. Selon cette appréciation, celui qui tue dix hommes commet dix crimes et encourt dix fois la peine de mort. De même celui qui tue mille hommes ... Mais ceux qui commettent le plus grand des crimes

[1] Benjamin A. Elman, *Civil Examinations and Meritocracy in Late Imperial China*, 2013, p. 40.

[2] 《孟子》 : Mengzi, I, A-5, 40 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 281.

> contre la justice en attaquant des royaumes, au lieu de les blâmer on les loue, tenant leur acte pour juste. On écrit de semblables maximes pour les léguer à la postérité. Pourquoi écrit-on cela ? Voici un homme qui, voyant peu de noir le déclare noir, puis, voyant beaucoup de noir le déclare blanc. On dit que cet homme ne sait pas distinguer le noir du blanc. Aujourd'hui, cependant, lorsqu'un petit délit est commis on sait le blâmer, mais lorsqu'un grand méfait est commis, lorsqu'on attaque une nation, on ne sait point blâmer cet acte et, bien au contraire, on le glorifie. Cela s'appelle-t-il savoir distinguer la justice de l'iniquité ? Nous savons donc que les hommes discernent mal ce qui est juste de ce qui est inique. »[1]

À la vérité, de même que la théorie du non-agir se retrouve dans toute la philosophie chinoise, les vertus de la paix et les méfaits parallèles de la guerre étaient mis en valeur par les auteurs de tous les courants. Le *Wenzi* fait écho au *Laozi*[2] lorsqu'il soutient que « la disette succède toujours aux combats. Les armes sont des objets funestes ; elles ne font pas partie de l'arsenal du sage »[3], et quand il dit, en conclusion : « Il n'y a que ronces là où bivouaquent les armes ; aussi doit-on pleurer ses victoires et les célébrer par des rites funèbres. »[4]

À l'évidence, même en écartant pour l'instant la notion de non-agir ou de laissez-faire (无为 wu-wei), qu'elle porte de manière éclatante, la tradition confucianiste ne peut être qualifiée de pauvre du point de vue des intuitions libérales. C'est pourtant surtout dans le taoïsme qu'un occidental s'attend surtout à trouver du libéralisme.

Là encore, à vrai dire, nous sommes face à une philosophie aux recommandations morales, mais qui est avant tout une politique. « Le taoïsme n'est pas simplement une philosophie chinoise un peu particulière ou une mystique iconoclaste, il développe aussi des idées très précises sur l'organisation politique de la société. »[5] Le *Laozi*, dit similairement un éminent sinologue, « est d'abord et avant tout un traité politique à destination d'un homme de pouvoir d'ores et déjà installé. »[6] Or quelle conception toute négative le *Laozi* présente de la politique, le lecteur en est déjà sans doute conscient, ayant certainement déjà lu quelque part certaines lignes célèbres, comme cette observation que « plus se multiplient les lois et les ordonnances, plus

[1] 《墨子》 : Mozi, V, XVII ; *Œuvres choisies*, Desclée de Brouwer, 2008, p. 127-128 ; Alexandra David-Néel, *Deux maîtres chinois, etc.*, 1989, p. 127-129.

[2] 《老子》 : Laozi, 30 — *Philosophes taoïstes*, 1980, éd. Pléiade, p. 33.

[3] 《文子》 : Wenzi, VII, 19 c — *Écrits de Maître Wen*, 2012, p. 115.

[4] *Ibid.*, X, 11 f ; p. 161.

[5] Erik Sablé, *Sagesse libertaire taoïste. Introduction à la sainte paresse*, 2005, p. 9.

[6] Roger T. Ames, *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*, 1994, p. 38.

foisonnent les voleurs et les bandits ». (法令越森严，盗贼越多) [1] Je ne m'étendrais pas, car ces passages sont connus et cités partout.

Zhuangzi (莊子), aussi connu en France sous le nom de Tchouang-tseu, ne m'occupera pas très longtemps non plus, car sa forte coloration libérale est pareillement très connue. Dans la galaxie taoïste, il est certainement celui qui a poussé les tendances anarchistes, individualistes, et subjectivistes le plus loin. « On doit laisser le monde à lui-même et être tolérant à son égard et non le gouverner, écrit-il dans un passage assez fameux. On doit le laisser à lui-même afin que les hommes ne s'écartent pas de leur nature innée. On doit être tolérant afin qu'ils n'altèrent pas leur vertu propre. Si chacun ne s'écarte pas de sa nature et conserve intact sa vertu, est-il besoin d'un gouvernement ? »[2] Je rappellerai cependant, pour préciser l'aspect subjectiviste que j'évoquais, un dialogue tenu avec son ami, le philosophe Huizi : « Un jour qu'ils se promenaient le long d'une rivière, apercevant des poissons s'ébattant dans l'eau, Zhuangzi dit à son ami : "Comme ils ont l'air heureux !" Huizi aurait alors répliqué : "Comment pouvez-vous savoir si ces poissons sont heureux ou non, puisque vous n'êtes pas poisson ?" Zhuangzi sourit et lui répondit : "Mon ami, comment pouvez-vous savoir ce que je sais ou ce que je ne sais pas des poissons, puisque vous n'êtes pas moi ?" »[3] Et cela simplement pour montrer que cette attention prêtée au savoir individuel comme source des jugements de valeur, figurait déjà, elle aussi, dans le corpus de la philosophie chinoise antique. À l'occasion, elle était employée pour comprendre les phénomènes économiques. [4]

Si j'avais plus de place, et des ambitions plus larges, je marquerai aussi comment le courant des légistes, auquel je viens de faire une référence discrète, en citant Han Fei Zi, contient en creux une rationalisation de la société que le libéralisme occidental subséquent n'a pas désavoué. Et du bouddhisme même, qui par ses origines asiatiques et son statut de religion inspire peu de sympathie aux libéraux de notre Occident, il pourrait être dit qu'il accompagna, dans sa croissance, le renforcement des préceptes confucéens sur la responsabilité individuelle, car en cas de manquement, rappelle Cyrille Javary, « les fautes commises devenaient plus lourdes dans la mesure où il allait falloir en subir les conséquences durant plusieurs réincarnations. »[5] Cela serait à mettre en relation avec le pardon systématique et la promesse de l'au-delà dans le christianisme, mais c'est un terrain sur lequel je préfère ne pas pénétrer. Et ai-je besoin de rappeler que le

[1] 《老子》 : Laozi, 57 — *Philosophes taoïstes*, 1980, éd. Pléiade, p. 60.
[2] 《庄子》 : Zhuangzi, XI — *Philosophes taoïstes*, éd. Pléiade, 1980, p. 155.
[3] *Ibid.*, XVII ; p. 212.
[4] 《韓非子》 : Han Fei Zi — Han Fei zi, *Le Tao du Prince,* 1999, p. 514.
[5] Cyrille Javary, *Les Trois Sagesses Chinoises*, 2010, p. 175.

bouddhisme n'a pas de dogme, d'orthodoxie, d'Église ou *a fortiori* d'inquisition ?

Le non-agir ou laissez-faire (无为 wu-wei)

La notion de non-agir ou de laissez-faire, développée à travers les courants dans le terme de wu-wei (无为), est une image littéraire extrêmement employée dans tout le corpus de la philosophie classique chinoise. Quoique son sens soit souvent métaphorique, et qu'il véhicule parfois des recommandations qui relèvent davantage de la morale, sa signification première est purement politique. C'est le cas en particulier dans le *Laozi*, court texte, à l'écriture poétique, où l'expression elle-même se trouve employée à douze reprises — ce qui ne peut être tenu pour peu, par des libéraux qui acceptent habituellement de considérer le concept de main invisible comme central dans la *Richesse des Nations* d'Adam Smith, où il n'apparaît qu'une seule fois dans près d'un millier de pages : et au surplus on rencontre dans le *Laozi* des notions proches ou équivalentes, qui y font écho et en renforcent la puissance, notamment la non-intervention (无事 wu-shi). Reste à examiner ces emplois. Dans une étude sur le taoïsme, H. G. Creel indique que le wu-wei est traité comme une technique de gouvernement dans la moitié des occurrences contenues dans le *Laozi*. [1] Chen Guying, qui ne s'en satisfait pas, fait valoir plutôt qu'« à part l'emploi qui en est fait dans le chapitre 37, pour caractériser le tao, toutes les autres occurrences concernent la gestion politique des affaires humaines »[2] et Roger T. Ames dit de même qu' « en mettant de côté le chapitre 37, les passages du *Laozi* où le wu-wei est traité sont, soit spécifiquement d'ordre politique, soit des appréciations générales qui peuvent recevoir une application politique. »[3]

L'expression, on l'a vu, se rencontre aussi chez Confucius, dans un passage cité dès le premier chapitre. Or dans le *Lunyu* également, son emploi direct est renforcé par de multiples propositions semblables ou similaires, comme celle-ci : « Celui qui fonde son gouvernement sur la vertu est comparable à l'étoile Polaire : elle occupe simplement son lieu propre et l'ensemble des astres lui rend hommage. »[4] Aussi Roger T. Ames note-t-il que « quoiqu'on ne relève qu'un seul emploi direct du terme de wu-wei dans les *Entretiens*,

[1] Herrlee G. Creel, *What Is Taoism?*, 1970, p. 55

[2] 陳鼓應,《老子今註今譯及評介》(Traduction et annotation du *Laozi* par Chen Guying), Taiwan Commercial Press, 1972, p. 28.

[3] Roger T. Ames, *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*, 1994, p. 217.

[4] 孔子,《论语》: Kongzi, Lunyu, II-1 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, 2009, p. 43.

l'étude de la théorie politique mise en avant dans ce texte nous amène à conclure que le wu-wei est une juste représentation de la description du souverain confucéen idéal : un souverain qui règne mais ne gouverne pas. »[1]

La même idée se retrouve, au surplus, dans toute la littérature confucéenne postérieure. Mengzi affirme que « lorsque les gens discourent sur la nature des choses, ils cherchent d'abord à intervenir dans son cours. Or leur intervention est motivée par l'avantage et l'intérêt propres. Ce qu'il y a de détestable dans cette forme de sagesse, c'est qu'elle violente souvent la nature. À l'opposé, la sagesse de Yu en canalisant les eaux fut sans défaut. Car en les canalisant, il les dirigea sans intervenir dans leur flux. Si le sage savait agir sans intervenir dans le flux des choses, sa sagesse serait également très grande. »[2] « Ne rien faire et que les choses s'accomplissent, ne rien demander et que les choses viennent, tel est ce que j'appellerai le mode d'activité du ciel » dit encore Xunzi (荀子). [3]

Et pourtant, c'est surtout en dehors du courant confucianiste que l'idée du wu-wei fut surtout le plus employée et le plus revendiquée. Cette notion représente même le thème central de plusieurs ouvrages d'influence taoïste et légiste, comme le *Wenzi* ou le *Huainanzi* (淮南子). Dans ce dernier ouvrage, à la question « Comment gouvernez-vous l'État ? » il est répondu : « Je le gouverne en ne gouvernant pas. » [4] Le *Wenzi* dit de même : « Le bon souverain se tient en retrait sans rien revendiquer, prenant modèle en cela sur les fleuves et les mers dont l'œuvre s'accomplit sans rien faire. C'est en ne forçant rien que les sages parviennent à régner. »[5] Et ici se donne à lire l'image courante, appréciée par ces penseurs : « On gouverne un grand État comme on fait frire un petit poisson : on le remue le moins possible. »[6]

Les autres grands représentants du taoïsme parlent d'une seule voie. « L'acte parfait est de ne pas agir »[7] (至为无为) dit Liezi. Zhuangzi (庄子) lui-même ne dit pas autre chose, au mieux le dit-il simplement avec plus de force et le répète-t-il davantage, car l'idée domine son œuvre. Et nous ne sommes pas surpris de constater que ce sont ces idées mêmes qui sont tirées de la lecture de son livre. Le *Hong Lou*

[1] Roger T. Ames, *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*, 1994, p. 29.

[2] 《孟子》 : Mengzi, IV, B-6 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 418.

[3] 《荀子》 : Xunzi, XVII — éd. du Cerf, 1987, p. 203.

[4] 《淮南子》 : Huainanzi, IX, 4 b — *Philosophes taoïstes*, éd. Pléiade, vol. II, 2003, p. 371.

[5] 《文子》 : Wenzi, III, 11 b — *Écrits de Maître Wen*, 2012, p. 43.

[6] 《老子》 : Laozi, 60 (*Philosophes taoïstes*, p. 63) ; 《文子》 : Wenzi, V, 18 a (*Écrits de Maître Wen*, p. 80).

[7] 《列子》 : Liezi, II, XII — *Philosophes taoïstes*, éd. Pléiade, 1980, p. 402.

Meng (红楼梦), ce roman qui raconte les péripéties de jeunes gens de bonne famille, l'illustre à merveille, les passages de Zhuangzi qui laissent l'impression la plus durable sur les personnages n'étant autres que ceux qui témoignent de la futilité du gouvernement du monde : « ceux qui se veulent habiles s'épuisent ; ceux qui se veulent savants se désespèrent » (巧者勞而智者憂)[1] est-il rappelé ; et ailleurs se retrouve cette formule : « Que soient entièrement abolies les règles à notre monde imposées par les saints maîtres, et il deviendra possible de se concerter avec les hommes ! » (殚残天下之圣法，而民始可与论议)[2]

Confucéens et taoïstes ont donc en vue une même spontanéité, une même harmonie naturelle des phénomènes, que le souverain interventionniste ne saurait qu'embrouiller et détruire ; cependant leurs positions ne sont pas tout à fait similaires. Confucius prône l'étude et l'enseignement comme un moyen pour les individus d'avancer vers l'attitude du wu-wei, de cette sagesse qu'est la non-action. Laozi, à l'inverse, paraît se moquer de l'éducation comme d'une chose vaine, et considérerait même l'étude comme un frein à la spontanéité qui seule peut déboucher sur la pratique vertueuse du wu-wei. Aussi, un commentateur en conclut que « le non-agir confucianiste est l'atteinte d'un sommet. Le non-agir taoïste, pour sa part, est bien plutôt un retour à la base. »[3] On peut dire encore que le wu-wei taoïste peut passer pour plus radical, car il ne se satisfait pas de la non-ingérence du souverain : il lui demande en plus de ne pas se montrer, voulant qu'il soit à peine connu, et il véhicule même souvent des idées anarchistes ou anarchisantes, sur lesquelles je reviendrais.

Au-delà des appréciations légèrement différentes entre confucéens et taoïstes, par quoi rendre exactement le wu-wei, et quelle est sa signification précise ? Laisser-faire, non-intervention, non-ingérence, sont des traductions utiles, mais incomplètes. Le wu-wei est l'action qui ne trouble pas l'ordre naturel ; le pratiquer, c'est « ne rien *forcer*, ne pas en faire trop, en un mot savoir faire juste ce qu'il faut pour que les choses se fassent d'elles-mêmes. »[4] « Le non-agir ne consiste pas à ne rien faire au sens de se croiser les bras passivement, mais à s'abstenir de toute action agressive, dirigée, intentionnelle, interventionniste, afin de laisser agir l'efficacité absolue, la puissance invisible du Dao. »[5] D'une manière subtile, non-action ne veut pas dire aucune action. Laozi lui-même parle surtout de ne pas agir contre la nature, et il admet aussi la nécessité d'actions légères, laissant entendre,

[1] 曹雪芹,《红楼梦》第22回 : Cao Xueqin, Hong Lou Meng (chapitre 22) ; *Le Rêve dans le pavillon rouge*, éd. Pléiade, 2009, vol. I, p. 487.

[2] *Ibid.*, (chap. 21) ; vol. I, p. 466.

[3] Ivan P. Kamenarovic, *Agir, non-agir en Chine et en Occident*, 2012, p. 85.

[4] Cyrille Javary, *Les Trois Sagesses Chinoises*, 2010, p. 67.

[5] Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, 1997, p. 194.

comme en conclut Liu Xiaogan, que pour lui le wu-wei signifie d'abord ne pas mettre en œuvre des actions de grande envergure.[1]

Le *Wenzi* donne sur la signification du wu-wei les appréciations les plus précises. Le non agir c'est « lorsqu'on entreprend des tâches en se conformant à l'ordre naturel des choses, lorsqu'on obtient des succès en profitant de leurs qualités intrinsèques, lorsqu'on suit la tendance spontanée »[2] « Gouverner l'empire selon le Tao ne consiste pas à transformer la nature des hommes, mais à tirer le meilleur parti de ce qu'ils ont en eux. Que les résultats sont grands pour qui suit, qu'ils sont piètres pour qui crée ! Ceux qui jadis aménagèrent les fleuves suivirent le cours naturel des eaux, ceux qui firent pousser les récoltes se conformèrent aux propriétés des sols, ceux qui menèrent des expéditions guerrières obéirent aux aspirations des peuples. Qui sait se conformer ne rencontre pas d'opposition sous le ciel. »[3] Aussi le sage empereur sait-il qu'« on ne dirige pas les affaires de l'empire, on les accompagne ; on n'intervient pas dans les transformations des êtres, on les laisse faire retour en tenant le Principe. Silencieux, le Saint ne fait rien, tout se fait ; il n'ordonne rien, tout est en ordre. Par "ne rien faire" j'entends ne pas devancer le cours des choses ; par "ne rien ordonner" ne pas chercher à modifier le naturel ; par "tout est en ordre" se conformer aux affinités des êtres. »[4]

La principale raison donnée par les auteurs à cette intervention extrêmement limitée du pouvoir politique, est la connaissance limitée dont le souverain dispose, et l'impossibilité qu'il aurait à dominer l'objet sur lequel il entend faire porter ses règlements.

« Laisse là ta sagesse et ton discernement, le peuple en tirera cent fois profit » dit fermement le *Laozi*. [5] Et des textes comme le *Huainanzi* (淮南子) ou le *Wenzi* (文子) développent particulièrement cette donnée, mise en relation avec l'idéal du non-agir. « L'homme n'aura jamais des choses qu'une connaissance limitée, clame le premier. Et il court à un échec certain celui qui croit pouvoir illuminer le monde et assurer le bien-être de ses myriades de peuples en se fondant exclusivement sur ses capacités personnelles ».[6] D'après le *Wenzi*, un empereur sage gouverne peu, et agit moins encore : il centre son attention sur l'essentiel : « étreignant peu, il est perspicace ». [7] Il est conscient des

[1] Liu Xiaogan [刘笑敢], « An inquiry into the core value of Laozi's philosophy », in M. Csiksentmihalyi & P. J. Ivanhoe (éd.), *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*, 1999, p. 222.

[2] 《文子》: Wenzi, VIII, 9 a — *Écrits de Maître Wen*, 2012, p. 129.

[3] *Ibid.*, VIII, 6 a ; p. 123.

[4] *Ibid.*, I, 2 b ; p. 2.

[5] 《老子》: Laozi, 19 — *Philosophes taoïstes*, 1980, éd. Pléiade, p. 60.

[6] 《淮南子》: Huainanzi, IX, 7 a — *Philosophes taoïstes*, éd. Pléiade, vol. II, 2003, p. 376.

[7] 《文子》: Wenzi, I, 3 b — *Écrits de Maître Wen*, 2012, p. 4.

limites de sa propre raison, et doute rationnellement de ses forces. « Il est impossible de tenir un pays en se fiant aux lumières de la raison »[1], est-il dit, et l'ignorance de ce principe supérieur ne doit causer que la ruine. « L'homme se soucie-t-il des affaires publiques qu'il y sème la confusion »[2] ; aussi « qui gouverne un pays par la raison en est le malfaiteur ». [3] Conséquemment le sage est celui qui a connaissance de sa faiblesse et de ses limites. « Celui qui détient la Voie sait que la volonté doit être faible pour que l'action soit puissante, l'esprit vide pour que la réponse soit appropriée. La volonté est faible quand, doux et paisible, on se réfugie dans le "je n'ose" et pratique le "je ne suis pas capable" ; quand, nonchalant et inactif, le moment venu, on ne laisse jamais passer l'occasion. »[4] « À se fier à sa vue et à son ouïe, on se fatigue l'esprit sans rien connaître ; à compter sur les lumières de son intelligence pour gouverner un pays, on use ses facultés sans le moindre résultat. Les talents d'un seul ne suffisent pas à apporter l'ordre ; la gestion d'un domaine de trois acres excède les capacités d'un individu. Mais sitôt qu'on suit les lois de la nature et se confie à la spontanéité, on n'a aucun mal à assurer la stabilité de l'univers dans son entier. »[5]

Cet argument en faveur de la non-intervention du pouvoir politique était à rappeler avec soin, pour le propos même de ce livre, car il fut plus tard, peut-être fortuitement, un point majeur de la théorie libérale des physiocrates, et un argument central de leur défense du libre-échange.

Dans leur combat pour la liberté des échanges, en effet, les physiocrates vont faire de cette idée une théorie solide. En 1763, Louis-Paul Abeille faisait usage de cet argument pour fournir une explication originale des disettes et des chertés dont souffrait la France. « Le désordre naît, écrivait-il, de ce que l'administration porte la main à des objets qui, à certains égards, sont au-dessous, et à d'autres égards au-dessus d'elle »[6] ; car, pour reprendre l'une de ses observations, « un grand État ne peut, ni ne doit être gouverné comme une famille où des yeux médiocres peuvent tout voir, tout compter, tout arranger en détail. »[7] Ces propos, Abeille en précisera encore le sens dans une autre brochure de 1768 : « le régime d'un commerce aussi compliqué que celui des grains est au-dessus des forces de l'homme le plus supérieur, et par conséquent, il est indispensable de l'abandonner à lui-

[1] *Ibid.*, II, 3 b ; p. 19.
[2] *Ibid.*, I, 7 a ; p. 7.
[3] *Ibid.*, I, 10 b ; p. 14.
[4] *Ibid.*, I, 9 a ; p. 11.
[5] *Ibid.*, I, 10 a ; p. 13.
[6] Louis-Paul Abeille, *Lettre d'un négociant sur la nature du commerce des grains*, 1763, p. 13-14.
[7] L.-P. Abeille, *Principes sur la liberté du commerce des grains*, 1768, p. 100.

même ». [1] Car les opérations du commerce, parce qu'elles se font seules et sans difficultés apparentes, paraissent simples ; mais à celui qui voudrait les tenir en main, il les brise, il s'épouvante devant la difficulté. « Quand on songe à la multitude, à la complication de ressorts et de contrepoids nécessaires pour que cette denrée se porte partout ; que partout elle soit proportionnée au besoin et à l'énorme anéantissement qu'opère une consommation quotidienne, on comprend sans effort l'impossibilité de gouverner les détails et l'ensemble d'une opération si vaste. Son étendue et sa complication avertissent les hommes ordinaires et font sentir, plus qu'à d'autres, aux hommes supérieurs, qu'il faut laisser aller de soi-même ce qui est au-dessus de toute capacité humaine. »[2] En particulier, fixer le prix du blé et le faire varier législativement paraît au-dessus des forces de l'administrateur le plus habile : « À travers cette complication, et elle est infiniment plus grande qu'on ne la montre ici, n'est-ce pas proposer une police très supérieure aux forces de l'administrateur le mieux instruit, le plus vigilant, et doué de l'esprit le plus transcendant, que de lui dire : Fixez le prix que doivent se vendre ces grains disséminés çà et là dans tout le royaume ; mais fixez-le avec tant de sûreté et de précision, que le consommateur l'obtienne toujours à un taux proportionné à ses facultés, et que le cultivateur trouve toujours de l'avantage à perpétuer d'année en année la quantité nécessaire de subsistances ? »[3] La solution à ce problème ne peut être que la liberté, le laissez-faire, c'est-à-dire que l'autorité, constatant son incapacité, se recule et s'efface. « L'administration la plus active et la plus éclairée, dit Abeille, ne peut connaître, même par approximation, ni le nombre de gens qui sèment, ni la quantité qu'ils sèment, ni le sort heureux ou malheureux qu'auront les récoltes particulières, dont la réunion constitue la récolte générale ; dans cet état d'ignorance invincible, le moyen le plus sûr de porter les hommes à semer au-delà du besoin précis, qui n'est connu ni par eux, ni par ceux qui les gouvernent, c'est de les y exciter par leur propre intérêt. »[4] Cette politique, cependant, étonne à première vue : elle semble négative, barbare. La simplicité de ce plan d'administration, qui consiste essentiellement à s'abstenir de faire et à laisser faire, « ne pouvait qu'étonner et peut-être indisposer ceux qui, sur d'autres matières, se sentent la capacité de tout voir, de tout régler, de tout conduire. Mais des événements aussi décisifs qu'effrayants, et toujours les mêmes, avertissent ceux qui écouteraient leur amour-propre avec le plus de complaisance, que le régime d'un commerce aussi compliqué que celui des grains est au-dessus des forces de

[1] *Ibid*, p. 45.
[2] *Ibid*, p. 45-46.
[3] *Ibid.*, p. 35.
[4] *Ibid*, p. 66-67.

l'homme le plus supérieur, que par conséquent il est indispensable de l'abandonner à lui-même. »[1]

Ce principe fécond se retrouvera ailleurs dans la littérature physiocratique. En 1764, Du Pont dit aussi : « Ô balance sublime de la nature, tu n'es bien qu'entre les mains de ton auteur. Toutes les fois que des créatures faibles et bornées, sujettes aux passions et à l'ignorance, à l'intérêt et à l'erreur, ont osé s'arroger la direction, leur main vacillante n'a fait que précipiter alternativement tes bassins ». [2]

De même, d'après Le Trosne, dans une brochure fameuse, traduite en italien[3], si les gouvernants échouent à diriger la marche du commerce du blé, c'est qu'en « entreprenant de diriger le commerce et de gouverner les prix, ils ont méconnu la portée de leur faible intelligence ; ils ont essayé de tenir une balance qui leur échappe, et dont la direction surpasse leur pouvoir et leur force. »[4] « Il en est du prix du blé comme de celui de toute autre marchandise. Il n'a rien d'absolu, et ne consiste pas dans un point déterminé. Il n'appartient pas aux hommes d'entreprendre de le fixer, parce qu'il n'est pas en leur pouvoir d'influer sur les causes physiques qui doivent le faire varier. Lorsque les hommes s'ingèrent d'en faire un objet de police, ils ne parviennent pas à le fixer, mais à en rendre les variations plus fréquentes et infiniment plus sensibles. Toutes leurs précautions n'aboutissent qu'à le tenir dans certains temps plus bas qu'il ne le serait naturellement, et qu'il ne doit l'être pour l'intérêt de la société entière ; et à ne pouvoir ensuite l'empêcher de monter beaucoup plus haut qu'il ne devrait ». [5] Car fixer le prix du blé et conduire tout entier ce commerce, nécessite l'emploi de connaissances qu'on ne peut jamais se flatter d'avoir. « La proportion de la récolte avec la consommation annuelle, étant variable d'une année à l'autre, ne peut être connue ni mesurée : elle ne peut devenir l'objet d'une opération quelconque, parce que les éléments sur lesquels il faudrait opérer sont impossibles à obtenir. Il faudrait tous les ans les établir de nouveau, c'est-à-dire, dresser un tableau fidèle de la récolte, constater combien elle rend au battage, en farine et en pain dans chaque canton, apprécier la consommation qui varie aussi de son côté, et faire entrer, dans cette estimation, toutes les circonstances qui peuvent y influer (par exemple celle du défaut de récolte en vins et en fruits, car la consommation en devient plus forte en pain) ».[6] Et dans les *Éphémérides*, Le

[1] *Ibid*, p. 44-45.

[2] P. S. Du Pont, *De l'exportation et de l'importation des grains*, 1764, p. 163.

[3] *Lettere ad un amico sopra i vantaggi della libertà del commercio dei grani*, 1770.

[4] G.-F. Le Trosne, *Lettres à un ami sur les avantages de la liberté du commerce des grains*, 1768, p. 52.

[5] *Ibid.*, p. 15-16.

[6] *Ibid*, p. 17-18.

Trosne clamera encore plus férocement à un contradicteur : « Eh ! Monsieur, cette balance que vous voulez mettre aux mains de tout le monde, il n'appartient à personne de la tenir, pas même aux souverains. Suivons le cours naturel des choses, nous ne serions capables que de le bouleverser ; c'est une maladie dont il serait bien temps de nous guérir, que celle de vouloir tout régler, tout ordonner, et tout soumettre à nos vues si faibles et si courtes. Laissons à la liberté du commerce le soin d'approvisionner les nations, de conduire le superflu où manque le nécessaire, d'enrichir les unes par la vente de leurs productions, de nourrir les autres alternativement, de hausser ou baisser le prix suivant le flux et reflux des circonstances, et de procurer l'avantage commun par l'observation du grand précepte de se secourir mutuellement, précepte que le souverain maître a mis d'autant plus à leur portée, qu'il l'a lié inséparablement avec l'intérêt particulier de chacun. »[1]

Sous la plume du marquis de Mirabeau, la prétention des dirigistes à la maîtrise d'opérations qu'ils demeurent incapables d'accomplir est décrite également comme étant à l'origine des maux économiques de la nation. « Plus nous nous sommes occupé du commerce des grains, remarque-t-il, et avons voulu tenir la balance des subsistances, plus nous avons vu les maux s'accroître, s'étendre et se multiplier. »[2] Cette expérience, poursuit-il, a été forte en enseignements. « Nous avons enfin appris que l'autorité ne peut porter qu'une main sacrilège et meurtrière, sur les ressorts de l'action préordonnée par le grand ordonnateur, ressorts qui doivent aller d'eux-mêmes au bien de l'humanité. »[3] D'ailleurs, toujours d'après Mirabeau, il serait vain de chercher des aménagements techniques pour parer à l'impossibilité apparente de diriger le commerce : cette impossibilité est et demeurera. Ainsi, « quand le commissaire chargé de l'approvisionnement général du royaume aurait un télescope portant à 200 lieues, braqué sur un point pivot toujours tournant pour regarder partout, et à côté une couleuvrine chargée de blé pour l'envoyer immédiatement au marché, encore ne saurait-il, à cause de la lenteur et proportion des achats, de la lenteur des avis, de l'étendue des distances, etc., faire au prix du courant la médecine universelle de la faim. »[4]

[1] G.-F. Le Trosne, « Lettre sur les avantages de la concurrence des vaisseaux étrangers pour la voiture de nos grains, etc. », *Éphémérides du Citoyen*, 1765, t. I, p. 70.

[2] Marquis de Mirabeau, « Projet d'édit sur le commerce des grains », vers 1768 ; G. Weulersse, *Les manuscrits économiques de François Quesnay et du marquis de Mirabeau aux Archives nationales*, 1910, p. 107.

[3] *Ibid.*

[4] Marquis de Mirabeau, « Réponses de Mirabeau à des propositions de M. du Saillant », vers 1769 ; G. Weulersse, *Les manuscrits économiques de François Quesnay et du marquis de Mirabeau aux Archives nationales*, 1910, p. 116.

Enfin Turgot, quelques années plus tard, étant alors intendant du Limousin, ne manquera pas d'utiliser le même argument pour convaincre l'abbé Terray, Contrôleur général, de laisser la liberté au commerce, l'avertissant que « pour le diriger sans le déranger et sans se nuire à soi-même, il faudrait pouvoir suivre toutes les variations des besoins, des intérêts, de l'industrie des hommes ; il faudrait les connaître dans un détail qu'il est physiquement impossible de se procurer, et sur lequel le gouvernement le plus habile, le plus actif, le plus détailleur, risquera toujours de se tromper au moins de la moitié ».[1] Et la remarque, valable pour le commerce des grains, l'était aussi d'après lui pour tout autre commerce. « Il n'est aucune marchandise pour laquelle l'administration la plus éclairée, la plus minutieusement prévoyante et la plus juste, puisse répondre de balancer toutes les circonstances qui doivent influer sur la fixation du prix et d'en établir un qui ne soit pas au désavantage, ou du vendeur, ou de l'acheteur. »[2] Pas même donc le salaire ou le taux de l'intérêt, qu'on prétend encore fixer chez nous. Quittant d'avance ces voies, Turgot concluait que ce qu'il convient de faire, est précisément de ne rien faire ; l'acte juste est le non-agir. « Ce que doit faire la politique, écrit-il, est donc de s'abandonner au cours de la nature et au cours du commerce, non moins nécessaire, non moins irrésistible que le cours de la nature, sans prétendre le diriger ». [3]

Les tendances anarchistes

Le concept de wu-wei, quoique laissant encore la possibilité d'une action politique réduite ou minimale, est à la limite de l'anarchisme. Et cette limite devient extrêmement ténue lorsque, comme dans le *Wenzi* et le *Huainanzi*, l'idéal nous est présenté en des termes purement négatifs. « Si l'herbe folle envahit le palais royal déserté, disent conjointement ces deux textes, elle a disparu de la campagne entièrement défrichée. C'est pourquoi il est dit : Le souverain parfait est celui qui se contente d'être connu de ses sujets. » [4] Cette dernière parole, tirée du *Laozi* [5], décrit un ideal essentiellement négatif et radical. Un habile sinologue explique, à ce propos, que « cette théorie politique va au-delà du libéralisme d'un Thomas Jefferson, selon lequel "le meilleur gouvernement est celui qui gouverne le moins", et elle parvient jusqu'à la position anarchiste que "le meilleur gouvernement

[1] Turgot, *Lettre sur la marque des fers*, 1773 ; *Œuvres*, vol. III, p. 558.
[2] Turgot, *Mémoire sur les prêts d'argent*, 1770 ; *Œuvres*, vol. III, p. 172.
[3] Turgot, *Lettre sur la marque des fers*, 1773 ; *Œuvres*, vol. III, p. 558.
[4] 《文子》 : Wenzi, VIII, 7 d (*Écrits de Maître Wen*, p. 127) — 《淮南子》 : Huainanzi, IX, 9 b (*Philosophes taoïstes*, vol. II, p. 379).
[5] 《老子》 : Laozi, XVII — *Philosophes taoïstes*, 1980, éd. Pléiade, p. 19.

est celui qui ne gouverne pas du tout", qui se retrouve métaphoriquement dans l'allégation que "l'herbe folle envahit le palais royal déserté". »[1] « Au fond, poursuit le même auteur, ce qui éloigne le *Huainanzi* du libéralisme et le rapproche de la théorie anarchiste, c'est la conviction ferme qu'il exprime, que le développement collectif des individus au sein de la société, gêné par les coercitions externes, pourra donner naissance à une société harmonieuse, caractérisé par une libre détermination de soi-même et la possibilité accordée également à tous les participants de fournir leur contribution propre et singulière. »[2]

Chez les auteurs marqués par l'influence taoïste, des tendances anarchistes se retrouvent fréquemment, et elles donnèrent lieu à quelques morceaux rares dans la littérature mondiale, comme la célèbre fable de la Source aux fleurs de pêcher (桃花源 Taohua yan). Dans le pur domaine de la philosophie politique, la condamnation de l'influence nocive du pouvoir s'énonça allégrement. Chez certains, comme Sima Qian, elle prit des formes légères et peu assurées. Quand les hommes produisent en suivant la nature, affirme-t-il, « chacun se dévoue à son métier, prend plaisir à faire des affaires, comme l'eau coule vers le bas et comme les jours et les nuits se succèdent, cela vient de soi-même sans qu'on le réclame, le peuple le produit sans qu'on lui demande. » Alors les biens naissent en abondance, « grâce aux paysans qui nourrissent, aux ouvriers qui extraient, aux artisans qui transforment, aux marchands qui font circuler. Faut-il encore un gouvernement, un enseignement, mobiliser les hommes, les réunir à certains moments, alors qu'ils consacrent naturellement leurs possibilités et se donnent de toutes leurs forces pour obtenir ce qu'ils désirent ? »[3]

D'autres poussent la détestation du pouvoir politique jusqu'à ses dernières limites. « Le plus grand ennemi de l'humanité est le prince et rien que le prince, dit Huang Zongxi (黄宗羲). S'il n'y avait pas eu de gouvernants tout homme aurait vécu pour lui-même et se serait assuré ce qui était à son bénéfice... À présent les hommes haïssent leur prince et pensent à lui comme à leur ennemi mortel... et c'est certainement ce qu'il mérite. » [4] « On fait trimer le peuple sans relâche, on le spolie sans mesure, soutient encore Bao Jingyan (鮑敬言) ; les champs sont en friches, les greniers vides et les métiers muets, en

[1] Roger T. Ames, *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*, 1994, p. 58.

[2] *Ibid.*

[3] 司马迁,《史记》: Sima Qian, Shiji, chap. 129 — Sima Qian, *Mémoires historiques*, t. IX, 2015, p. 388-389.

[4] 黄宗羲,《明夷待访录》: Huang Zongxi, Mingyi Daifang lu — Étienne Balazs, *La bureaucratie céleste*, 1988, p. 238.

sorte que les gens n'ont rien à se mettre sous la dent ni sur le corps. On aggrave les désordres en voulant y remédier, on renforce les interdits, sans mettre un terme à la délinquance, bien au contraire. Les octrois et les douanes sont censés faire obstacle à la fraude, mais ils favorisent les malversations des fonctionnaires vénaux. Les poids et les mesures ont été institués pour empêcher la tricherie, mais ils sont la bénédiction des fripons qui s'en servent pour tromper et berner. Les dignitaires ont pour but d'assister le souverain dans l'adversité, mais les ministres félons n'ont qu'une peur, c'est que le souverain ne soit pas aux abois. En principe, les troupes ont pour mission de restaurer l'ordre, mais partout où elles passent elles sèment la mort et la désolation. Tous ces malheurs sont le fait du prince. »[1]

Même les auteurs principaux du taoïsme, qui développent une pensée politique dont le wu-wei est le concept clé, s'approchent incidemment de l'anarchisme, si même ils n'y versent pas complètement. Roger T. Ames soutient par exemple que « le taoïsme politique représenté par le *Laozi*, le *Zuangzi* et le *Huainanzi*, rassemble les quatre conditions nécessaires qui lui font mériter le caractère d'anarchisme intégral, à savoir : 1° une théorie de la nature humaine selon laquelle sa réalisation est fonction de sa liberté ; 2° un rejet de l'autorité coercitive, considérée comme une limite à la liberté humaine et conséquemment comme un obstacle à la réalisation humaine ; 3° une notion donnée de ce qu'une société non-coercitive et non-autoritaire pourrait signifier dans le futur, où la nature humaine, dans toutes ses possibilités, pourrait s'exprimer directement et de façon déliée ; 4° enfin ce sont certaines méthodes pratiques permettant de sortir de la réalité autoritaire présente, pour parvenir à l'idéal non-autoritaire. »[2]

Cet anarchisme taoïste, au-delà des légères singularités de chaque auteur, que je néglige ici volontairement, présente d'ailleurs un type d'anarchisme intéressant à découvrir. Car quoique la pensée anarchiste occidentale tende souvent à faire l'économie du souverain, la pensée chinoise, précisément, ne s'en départ pas tout à fait. L'institution de l'État, d'une manière théorique, demeure existante, quoique renvoyée à son expression la plus minime qu'on puisse jamais concevoir. Si l'herbe folle pousse dans la cour de son palais et que son peuple sait à peine qu'il existe, le souverain n'en existe pas moins, et cette forme assez originale d'anarchisme s'appuit sur une curieuse croyance en l'inéluctabilité du pouvoir politique.

[1] 葛洪,《抱朴子》: Ge Hong, Baobuzi ; *Éloge de l'anarchie par deux excentriques chinois*, 2005, p. 44.

[2] Roger T. Ames, *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*, 1994, p. 113.

Yangzhu (杨朱) et l'égoïsme intégral

Au-delà d'un certain anarchisme, qui apparaît tout lié à la notion du wu-wei, les auteurs qui embrassent cette notion se signalent encore régulièrement par un égoïsme plus ou moins forcené. Confucéens et taoïstes mettent régulièrement en doute la valeur de l'engagement politique, et d'après le *Wenzi*, « l'homme authentique fait plus de cas de sa personne que de l'univers. Il attache un grand prix au soin de son corps et n'a que mépris pour le gouvernement de l'empire. »[1] Dans l'histoire des idées, et plus encore dans l'imaginaire collectif chinois, un philosophe a surtout représenté cette tendance : Yangzhu (杨朱). Aujourd'hui, ses écrits ne subsistent pas, mais on sait, par le truchement de ses propres adversaires, que ses doctrines connurent un temps une très grande vogue. Mengzi, notamment, consacre de célèbres passages à critiquer son égoïsme radical et l'amour universel de Mozi, et il semble prendre leur double menace très au sérieux. « Yangzhu, rapporte-t-il, préconisait l'égoïsme : il n'aurait pas arraché un seul poil de son corps pour avantager le monde ; Mozi aima tous les hommes : il se serait fait raser le corps de la tête aux pieds pour avantager le monde. » (杨子取为我，拔一毛而利 天下，不为也。墨子兼爱，摩顶放踵，利天下，为之。) [2] Or il ne combattait pas des fantômes. « À l'époque de Mengzi, les enseignements de ces deux penseurs semblent dominer le paysage intellectuel » affirme un commentateur. [3] Cet égoïsme radical, que l'on illustrait habituellement avec le problème du sacrifice d'un moindre cheveu, est évoqué par une très large pléiade d'auteurs. Lie-tseu ne manque pas une mention[4], et même le roman *Au bord de l'eau* (水滸傳) l'évoque en un passage. [5] Yangzhu soutenait que l'harmonie du monde était telle, qu'il était vain d'espérer l'améliorer par une action politique, et que par conséquent la seule démarche sage était de se retirer en soi-même, pour y cultiver la quiétude. « Si, par le sacrifice d'un seul de leurs cheveux, les Anciens avaient pu procurer un avantage à l'univers entier ils n'auraient pas arraché ce cheveu. Si l'univers entier avait été offert en don à une seule personne, elle ne l'aurait pas accepté. Personne ne voulait endommager un de ses cheveux, personne ne voulait faire du bien à l'univers et, ainsi, tout était bien dans l'univers. »[6] Par cette concep-

[1] 《文子》 : Wenzi, I, 4 b — *Écrits de Maître Wen*, 2012, p. 5.

[2] 《孟子》 : Mengzi, VII, A-26 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 517.

[3] Note de Charles Le Blanc dans son édition du *Mengzi* ; *Philosophes confucianistes*, éd. Pléaide, p. 383.

[4] 《列子》 : Liezi, VII, XI — *Philosophes taoïstes*, éd. Pléiade, 1980, p. 549.

[5] 《水滸傳》第62回 : Shuihu zhuan (chap. 62) — Shi Nai-an, *Au bord de l'eau*, Gallimard, 1997, t. II, p. 634.

[6] Alexandra David-Néel, *Deux maîtres chinois. L'amour universel et l'individualisme intégral, les maîtres Mo-Tsé et Yang-Tchou*, 1989, p. 262.

tion, il ne prenait pas seulement le contrepied d'une éthique du sacrifice, pour fonder une morale de l'égoïsme radical : il demandait aussi aux hommes de son époque de concentrer leur préoccupation sur leur propre personne et de cesser de cultiver la vaine ambition de diriger le monde par des lois

« Il y a plus, beaucoup plus, à mon sens, dans la pensée du Maître chinois, que le vulgaire égoïsme que lui ont prêté ses détracteurs, commente à ce sujet Alexandra David-Néel. Ne cède rien de toi-même à autrui, conserve-toi tout entier à toi-même, nous dit-il, mais sa doctrine s'appuie sur la vanité des mobiles qui nous portent au sacrifice. L'idée qu'un de nos actes peut contribuer au bien de l'univers ou à celui d'un individu, lui semble déraisonnable. Pour peu qu'on la presse, qu'on l'accule jusqu'à ses origines ne la verra-t-on pas, en effet, naître d'un orgueil démesurément présomptueux et inconscient. C'est toujours la manie de jouer au dieu, qui nous tient, la manie de vouloir modifier l'ordre des choses et des événements et de remédier, par notre intervention, à ce que nous jugeons défectueux en lui. » [1]
« Le monde, dit-il aux moralistes présomptueux, n'a que faire de votre sollicitude, de vos vertus, des réformes que vous prétendez y opérer, des entraves que vous voulez, sous prétexte de l'améliorer, opposer à ses manifestations spontanées. Le monde est parfait. Votre ordre à vous, pygmées à la vision étroite, n'est que désordre. Laissez faire la nature et tout sera bien. » [2]

La nature respire la liberté, et il la veut entière ; elle se produit par l'inégalité, et il l'embrasse. Chaque être humain lui paraît unique et mérite de se faire un sort à sa manière. Ici, Yangzhu rejoint le *Wenzi*, qui nous donne une leçon semblable, sur l'impossibilité des lois uniformes. « Sur l'ensemble de l'espace couvert par le ciel, porté par la terre, éclairé par le soleil et la lune, toutes les créatures, quelle que soit leur différence de forme et de nature, cherchent chacun le milieu qui leur est propice. C'est pourquoi vouloir réjouir l'autre par ce qui vous réjouit aboutit le plus souvent à l'affliger ; vouloir le tranquilliser par ce qui vous tranquillise n'aboutit qu'à l'inquiéter. Aussi le Saint, quand il gouverne, s'emploie à ce que la nature de chacun puisse s'épanouir, veillant à ce que tous se trouvent bien là où ils sont, occupent la place qui leur convient et puissent exercer leurs talents, en étant employés opportunément et dirigés de façon appropriée. »[3]

Yangzhu, cependant, veut peu de pouvoir, surtout social, et le pouvoir politique lui-même lui est indifférent ; il ne voudrait pas qu'il serve. « Je serais tentée d'appliquer à Yangzhu la dénomination d'anarchiste, conclut naturellement Alexandra David-Néel. Malheureu-

[1] *Ibid.*, p. 264-265.
[2] *Ibid.*, p.198-199.
[3] 《文子》 : Wenzi, VIII, 5 a — *Écrits de Maître Wen*, 2012, p. 121.

sement, le terme a été si dénaturé, si faussé, qu'on a peine à l'entendre sous sa simple signification étymologique. C'est à celle-là qu'il faudrait revenir si l'on voulait attribuer, à notre philosophe, l'épithète fière, gâchée par l'ignorance des masses. *D'a* privatif et *arché* commandement, nous avons le *sans-commandement* et ce négateur absolu du commandement arbitraire, de la loi extérieure, de tout précepte dont le principe n'émane pas de nous, n'a pas nous pour objet et pour fin, se trouve, par excellence, personnifié dans Yangzhu. Nul n'éprouva avec plus d'intensité que lui, l'horreur de la contrainte, des mœurs factices, des codes imposant aux individus une attitude en contradiction flagrante avec les injonctions impératives de la nature en eux. Pas de commandement ! Vis ta vie ! Vis ton instinct ! Laisse ton organisme s'épanouir et évoluer selon la loi intime de ses éléments constitutifs. Sois toi-même ! Tel est le langage de Yangzhu. »[1] J'ai peine à croire que, dans l'optique du libéralisme, il ait cessé d'être porteur de sens.

Les fondements de l'économie de marché

Dès les premières pages de ce chapitre, j'ai cité l'opinion d'un spécialiste de la philosophie chinoise, selon laquelle « la philosophie chinoise est globalement une philosophie politique, et même économique »[2]. Cela appelle quelques développements, car la composante économique est très importante dans le libéralisme tel qu'il s'est construit en Occident.

Les philosophes chinois de l'antiquité font meilleur sort, en général, aux questions purement économiques, que leurs confrères occidentaux, non seulement de leur temps (car les Grecs poussaient le mépris jusqu'au système), mais également bien plus tard. Par exemple, dans son grand ouvrage historique, Sima Qian ne manque pas de parler des commerçants et de la vie économique, qui généralement n'intéresse pas l'historien, et qu'on n'espère guère trouver traitée d'une quelconque manière chez les élèves de Thucydide. Il y a un long chapitre, très curieux, dans ses *Mémoires historiques*, consacré à la biographie de commerçants, où il affirme son intention de « raconter brièvement comment, dans un périmètre de mille lieues de la capitale, des hommes compétents de notre époque se sont enrichis pour que les générations ultérieures voient ce qu'elles pourraient choisir afin elles aussi de s'enrichir. »[3]

[1] Alexandra David-Néel, *Deux maîtres chinois. L'amour universel et l'individualisme intégral, les maîtres Mo-Tsé et Yang-Tchou*, 1989, p. 196.

[2] Préface de Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, 2009, p. xvii.

[3] 司马迁, 《史记》 : Sima Qian, Shiji, chap. 129 — Sima Qian, *Mémoires historiques*, t. IX, 2015, p. 408.

Deux siècles plus tôt, Mencius, pur philosophe s'il en est, nous offrait de même ce qui peut s'apparenter à un programme économique complet, et je le prendrais ici comme guide. De la vertu il passait aux échanges, et de la philosophie au comptoir, d'une manière extrêmement relâchée et naturelle. « Si vous honorez les sages et placez les hommes de talent au pouvoir, écrit-il, les gentilshommes du monde entier seront ravis et souhaiteront occuper un poste à votre cour. Si vous taxez les boutiques du marché, mais non les marchandises, régulez les activités commerciales sans charge de service, les marchands du monde entier seront ravis et souhaiteront entreposer leurs marchandises dans votre marché. Si vous inspectez les marchandises sans imposer de douane aux postes frontières, les voyageurs du monde entier seront ravis et souhaiteront emprunter vos routes. Si vos laboureurs corvéables sont exemptés d'impôts, les paysans du monde entier seront ravis et souhaiteront labourer vos champs. Si vous excluez les maisonnées villageoises des taxes perçues pour éviter les corvées et pour laisser en friche leurs champs de mûriers et de chanvre, alors les peuples du monde entier seront ravis et souhaiteront devenir vos sujets. Si vous pouvez effectivement mettre en pratique ces cinq dispositions, les peuples des États voisins mettront leur confiance en vous comme en leur père et mère. Depuis le début de l'humanité, il n'est jamais arrivé qu'on réussisse à conduire des enfants et des frères puînés à attaquer leur père et mère. C'est dire que vous serez sans ennemi dans le monde. Un tel homme est l'émissaire du Ciel ; on n'a jamais vu qu'il ne soit pas un vrai roi. »[1]

Mengzi reconnaissait les vertus de la division du travail et la posait comme le fondement de la société. Le dialogue dans lequel est conduite cette analyse, mérite d'être cité : « Mengzi demanda : "Pour manger, maître Xu ne doit-il pas planter du grain ?" Chen Xiang répondit : "En effet." Mengzi demanda : "Pour se vêtir, ne doit-il pas tisser de la toile ?" Chen Xiang répondit : "Non, il porte de la toile écrue." Mengzi demanda : "Porte-t-il une coiffe ?" Chen Xiang répondit : "Il en porte une." Mengzi demanda : "Quel genre de coiffe ?" Chen Xiang répondit : "Une coiffe en soie écrue." Mengzi demanda : "La tisse-t-il par lui-même ?" Chen Xiang répondit : "Il la troque contre du grain." Mengzi demanda : "Pourquoi ne la tisse-t-il pas lui-même ?" Chen Xiang : "Cela nuirait à ses travaux de labour." Mengzi demanda : "Maître Xu se sert-il de marmites et de pots pour faire la cuisine et d'un socle de fer pour labourer ?" Chen Xiang répondit : "En effet." Mengzi demanda : "Les fabrique-t-il lui-même ?" Chen Xiang répondit : "Non, il les troque contre du grain." Mengzi dit : "Troquer du grain contre des ustensiles n'est pas faire du tort au po-

[1] 《孟子》 : Mengzi, II, A-5 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 327.

tier et au forgeron ; comment le potier et le forgeron, en troquant leurs ustensiles contre du grain, feraient-ils du tort au cultivateur ? Et pourquoi maître Xu ne se ferait-il pas aussi potier et forgeron, se limitant à utiliser seulement les choses qu'il trouve à domicile ? Pourquoi se tracasser à troquer des objets avec des centaines d'artisans ? Maître Xu ne craindrait-il pas les ennuis ainsi engendrés ?" Chen Xiang répondit : "Il ne peut certainement pas combiner son métier de laboureur avec ceux des cent artisans." Mengzi dit : "Ainsi dont, seul celui qui gouverne le monde entier pourrait en même temps labourer la terre. Certaines tâches incombent aux grands, d'autres aux petits. En outre, si l'on voulait fabriquer soi-même les produits de cent métiers dont on doit se servir, ce serait mener le monde entier sur le chemin de la ruine. C'est pourquoi il est dit : Certains travaillent avec leur esprit, d'autres travaillent avec leur force physique. Ceux qui travaillent avec leur esprit gouvernent les autres et ceux qui travaillent avec leur force physique sont gouvernés par les autres. Ceux qui sont gouvernés par les autres les nourrissent, ceux qui gouvernent les autres sont nourris pas eux. C'est là un principe universel dans le monde." » [1] En d'autres termes, toute l'organisation de la société est fondée sur la division des travaux, laquelle découle de l'impossibilité de faire plusieurs métiers.

Mengzi examine aussi l'intérêt des hommes, et souligne à quel point il varie, dans l'exercice des différentes professions. Prenant l'exemple du fabriquant de flèches, qu'il compare avec l'armurier, il dit : « La seule crainte du premier, c'est que ses flèches ne blessent pas autrui ; la seule crainte du second c'est que son armure ne protège pas des blessures celui qui la porte. »[2] De la reconnaissance de ce fait, la philosophie chinoise ne conclut pas à la condamnation de certaines professions comme ignobles. Vers le même temps, Han Fei Zi parle exactement en ce sens, en traçant la distinction semblable entre les intérêts. « Le fabricant de carrosses souhaite à tous les hommes de devenir riches et importants ; le fabricant de cercueils espère qu'ils seront nombreux à mourir jeunes. Cela ne signifie pas que le premier soit bienveillant et le second malveillant : lorsque la richesse et l'éminence des hommes s'accroissent, le carrossier s'enrichit ; lorsque trop peu d'hommes décèdent, le fabricant de cercueils s'appauvrit. Ce dernier n'éprouve ni sympathie ni apathie particulière pour son prochain ; il trouve seulement son intérêt dans la mort d'autrui. »[3]

Quelles qu'en soient les voies, souligne-t-on, la recherche de l'intérêt personnel découle d'un sentiment naturel, et vouloir s'enrichir fait partie de la nature humaine. « Tout bien considéré, écrit Sima

[1] 《孟子》 : Mengzi, III, A-4 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 361-362.
[2] *Ibid.*, II, A-7 ; p. 329.
[3] 《韓非子》 : Han Fei Zi — Han Fei zi, *L'art de gouverner*, 2010, p. 101.

Qian, le fait que les sages élaborent des plans profonds dans l'enceinte des palais, discutent à la cour, que d'autres veulent préserver ce à quoi ils croient au risque de leur vie et se cachent au fond d'anfractuosités au flanc de falaises pour avoir un renom élevé, à quoi se ramène-t-il ? Il se ramène au désir de richesses. C'est pourquoi le fonctionnaire intègre au bout de longtemps s'enrichit de même que le marchand honnête. S'enrichir fait partie de la nature humaine. Même ceux qui n'ont pas étudié le veulent tous. L'homme courageux qui à l'armée attaque des villes, monte le premier à l'assaut de murailles, transforme des camps en pièges contre les ennemis, décapite des généraux, s'empare d'étendards, s'avance et affronte flèches et pierres, n'esquive pas les marmites d'eau bouillante ni le feu, le fait parce qu'il attache de l'importance aux récompenses. Le jeune qui sorti de ruelles attaque des escorteurs de convois, enterre les cadavres pour les dissimuler, vole les gens, fait le mal, viole des tombes, fabrique de la fausse monnaie, joue le redresseur de torts et en opprime d'autres, se prête à des gens pour les venger, enfreint les lois et se cache, méprise les lois et interdits, pour finir par aller tout droit au terrain d'exécution, en fait agit ainsi pour avoir de l'argent. Les femmes de Zhao et de Zheng se font belles, jouent de la musique et chantent, font virevolter leurs longues manches, ont une démarche attirante, captent les cœurs avec leurs regards, ne craignent pas de parcourir des milliers de lieues et, peu leur importe que l'homme soit jeune ou vieux, courent après la richesse. Les jeunes gens de bonne famille qui décorent leur coiffe et leurs épées, caracolent avec une suite en char ou à cheval, c'est aussi pour avoir l'air riche et noble. Le pêcheur et le chasseur qui bravent l'aube et la nuit, la rosée blanche et la neige, se lancent au milieu de pièges dans des vallées, sans éviter les dangers de bêtes sauvages, le font pour obtenir de bonnes choses à manger. Ceux qui se livrent aux jeux d'argent, aux combats de coqs et aux courses de chiens, se querellent au point d'en changer de couleurs et luttent pour l'emporter, le font parce que pour eux l'important est de ne pas perdre. Les praticiens de la médecine et de l'art culinaire qui sont anxieux d'y consacrer toutes leurs capacités le font parce qu'ils attachent de l'importance à leurs émoluments. Les fonctionnaires qui jouent sur les textes et manipulent les lois, gravent des sceaux pour faire des faux au risque du châtiment par le sabre ou par la scie, sombrent dans les pots de vin et les cadeaux. Les paysans, artisans, commerçants, éleveurs cherchent à s'enrichir et à accumuler. Tous y consacrent tout leur savoir et toutes leurs capacités et il ne leur reste plus de force pour faire profiter les autres de leurs richesses. »[1]

[1] 司马迁, 《史记》 : Sima Qian, Shiji, chap. 129 — Sima Qian, *Mémoires historiques*, t. IX, 2015, p. 403-405.

Le profit ou le salaire, d'ailleurs, n'est pas vilipendé ; les auteurs déjà cités y trouvent plutôt le fruit d'une activité productive utile. Il convient de noter qu'ils ne commettent pas l'erreur d'attribuer la rémunération à l'effort, à la dépense de force corporelle ou humaine. Mengzi élabore même cette distinction dans un dialogue : « Peng Deng répondit : "Le charpentier et le charron ont l'intention de travailler pour gagner leur vie. L'homme de bien qui pratique la Voie aurait-il aussi l'intention de travailler pour gagner sa vie ?" Mengzi répondit : "Pourquoi prenez-vous en considération l'intention des premiers ? Ils accomplissent un travail valable pour vous ; ils méritent d'être rémunérés et vous les rémunérez. Est-ce leur intention que vous rémunérez ou est-ce le travail accompli ?" Peng Deng répondit : "Je rémunère leur intention." Mengzi dit : "Imaginons maintenant un homme qui, dans l'intention de travailler pour gagner sa vie, brise vos tuiles et barbouille vos murs. Allez-vous donc le rémunérer ?" Peng Deng répondit : "Certainement pas." Mengzi dit : "Vous rémunérez donc son travail et non son intention." »[1] L'enrichissement, au fond, est dû au mérite personnel, et il n'est dû qu'à cette source, car on sait que le Chinois espère peu d'un Dieu qui aurait la charge de donner des rétributions. « Le Ciel ne favorise ni ne spolie rien ni personne, dit le *Wenzi*. Si les gens capables ont le superflu et les incapables manquent du nécessaire, c'est que ceux qui se conforment au cours des choses en tirent avantage, tandis que ceux qui vont à son encontre s'attirent le malheur. » [2] C'est tout le sens, d'ailleurs, du chapitre de Sima Qian sur les commerçants : fournir l'exemple des marchants et commençants à succès, afin qu'il soit médité et reproduit.

Les activités commerciales ne sont pas estimées à l'égal du travail agricole, et nombreux sont ceux qui aspirent à une supervision prudente de l'État dans ces matières. Pourtant, la valeur de l'échange paraît reconnue, la prospérité collective est correctement proposée comme le résultat de la circulation libre des biens par l'échange. « Si l'on ne travaillait pas les uns pour les autres, dit exactement le *Mengzi*, en faisant des échanges de services, les uns comblant le manque des autres, les cultivateurs auraient un excédent de grain et les tisserandes, un excédent de tissus. Mais si vous assurez la circulation des biens, le charpentier et le charron obtiendront de se nourrir grâce à vous. »[3]

Cet échange peut-il intervenir harmonieusement et avantageusement sans supervision publique ? Beaucoup en doutent ; cependant Mengzi, qui certainement n'est pas le plus libéral de la philosophie chinoise antique, rejette absolument l'idée d'une fixation des prix. À

[1] 《孟子》 : Mengzi, III, B-4 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 375-376.
[2] 《文子》 : Wenzi, II, 3 b — *Écrits de Maître Wen*, 2012, p. 19.
[3] 《孟子》 : Mengzi, III, B-4, 252 — *Philosophes confucianistes*, éd. Pléiade, p. 375.

Chen Xiang, qui lui propose d'égaliser exactement les prix au marché, afin que « même si l'on envoyait au marché un enfant de cinq pieds, personne n'abuserait de lui »[1], Mengzi réplique : « L'inégalité des choses fait partie de leur nature. Certaines valent deux et cinq, dix et cent, mille et dix mille fois plus que d'autres. Si vous les rendez toutes égales, vous plongez le monde entier dans le chaos. Si les grandes sandales et les petites se vendaient le même prix, qui donc voudrait en confectionner ? »[2]

Le même auteur, qui encore une fois n'ambitionne pas le retrait absolu de l'État, et condamne sévèrement au passage l'extrémisme d'un Yangzhu, recommande toutefois le maintien des impôts à un niveau fort réduit. « On compte une taxe sur le fil et les tissus, une taxe sur le millet et le grain, une taxe sur les corvées, clame-t-il. Le souverain impose l'une de ces trois taxes et sursoit aux deux autres. S'il en impose deux, le peuple meurt de faim ; s'il les impose toutes les trois, pères et fils tombent dans la discorde. » [3] La réduction de la charge fiscale devient chez lui un impératif, et il la recommande de manière vive, en posant la nécessité comme pressante. Contre Dai Yingzhi, se plaignant de l'impossibilité actuelle d'abolir la dîme et les droits des postes frontières et des marchés, et qui propose conséquemment de ne faire provisoirement que les alléger, Mengzi rebondit en disant : « Un homme ravissait chaque jour des poulets à son voisin. On lui dit : "Ce n'est pas là la conduite d'un homme de bien." Il répliqua : "Permettez-moi de le faire moins souvent : je volerai un poulet par mois au cours de la présente année et, ensuite, je ne le ferai plus." Si vous savez que c'est injuste, cessez immédiatement de le faire. Pourquoi attendre l'an prochain ? »[4]

L'anti-étatisme dans la littérature. L'exemple de Shui hu zhuan (水滸傳)

Au bord de l'eau (水滸傳) raconte l'épopée d'une bande de hors-la-loi qui se sont placés volontairement en marge de la société par opposition à la corruption de la cour et des bureaucrates, dans une démarche qu'on pourrait rapprocher de celle des « grévistes » d'*Atlas Shrugged*, le roman d'Ayn Rand.

Ce roman classique chinois fut composé par couches successives, à la manière de ces chefs-d'œuvre qui résument un peuple, et qui demandent à ce que plusieurs générations participent à son élaboration. Il existe en outre de ce roman différentes versions, qui fonction-

[1] *Ibid.*, III, A-4, 234 ; p. 368.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, VII, B-27 ; p. 533.
[4] *Ibid.*, III, B-8 ; p. 381.

nent autour d'un cœur commun dont on croit pouvoir attribuer la paternité à Shi Nai-an, écrivain entouré de mystères, qui vécut au début du XIVe siècle. La version de Jin Sheng-tan, celle sur laquelle je me fonderais, car elle dispose d'une belle traduction française, ampute le roman original d'une large partie finale, dans laquelle, à l'origine, on devait assister au triomphe de la bande des hors-la-loi. À la place, le compilateur décida de le clôturer sur un rêve prémonitoire de l'un d'eux, Lu Jun-yi, se voyant capturé et condamné à mort, cette fin terrible devant réveiller la conscience du lecteur, qui aura peut-être pu trouver héroïque et louable la démarche des bandits. Il est vrai que le livre fut qualifié de séditieux et interdit dès 1642, les autorités prétendant qu'il enseignait la révolte.

Au bord de l'eau nous plonge dans une période de corruption et d'errements de la part du pouvoir, qui forme la base de la révolte des 108 hors-la-loi qui se rallient un à un en une bande terrible. Deux d'entre eux, Zhu et Yang Chun, expliquent leur révolte spécifiquement ainsi, de même que celle de leur frère Chen Da. « Nous trois, petits êtres que nous sommes, avons constamment été persécutés par les autorités, et nous n'avons eu d'autres recours que 'nous cacher dans les herbes' et devenir bandits. » [1] De même, nombreux sont ceux qui, parmi ces hors-la-loi ligués, se sont faits bandits après avoir défié ouvertement les autorités. Meng Kang est de ceux-là ; on raconte à son propos : « À l'origine, requis pour les convois de plantes et de pierres rares destinées au Trésor impérial, il a dû fabriquer de grandes jonques et, excédé par les pressions et les remontrances de l'administration, il a fait un coup de tête et tué son supérieur hiérarchique. Il lui a fallu abandonner sa famille et prendre la fuite parmi les rivières et les lacs ou la profondeur des Forêts-Vertes. » [2] Il en va encore de même de Pei Xuan, dont le surnommé Lion-aux-yeux-de-feu raconte l'enrégimentement : « Sa bravoure ne le cède pas à sa sagacité. Mais la cour a nommé ici un préfet cupide et prévaricateur, qui lui a cherché noise et l'a fait marquer au visage, puis déporter aux îles Shamen. Quand il est passé par ici pour se rendre au bagne, nous l'avons sauvé en trucidant les exempts qui l'escortaient, et lui avons offert asile. » [3] Des cas supplémentaires sont encore fournis ailleurs dans le roman. [4]

Certains membres de la bande des hors-la-loi eurent toutefois quelques scrupules avant de se faire tels : scrupules de tous les âges et tous les pays, ou scrupules plus typiquement attachés à la culture

[1] 《水滸傳》第2回 : Shuihu zhuan (chap. 2) — Shi Nai-an, *Au bord de l'eau*, Gallimard, 1997, t. I, p. 93.

[2] *Ibid.*, chap. 44 ; t. II, p. 132.

[3] *Ibid.*, chap. 44 ; t. II, p. 133.

[4] *Ibid.*, p. 142.

chinoise, tel que celui-ci, exprimé par Shi Jin : « Frère aîné, dit Zhu Wu, et si vous deveniez ici le chef du repaire ? Ne seriez-vous pas heureux ?... — Je suis un homme honnête et intègre ! Comment accepterais-je de déshonorer en me faisant brigand ce corps que m'ont donné mes parents ? Ne m'en parlez plus jamais ! » [1] Le scrupule de ternir la réputation de ses parents, de sa famille, ou d'entraîner leur ruine, pousse encore certains braves, comme Song Jiang, à se faire déclarer officiellement « fils rebelle » par ses parents et rayer des registres familiaux. [2]

Comme cela a déjà été montré, tous ces brigands sont toutefois forcés d'agir ainsi à cause de l'état calamiteux du pays — corruption, despotisme, etc. Song Jiang, à qui on demande pourquoi il se rebelle contre la Cour, dit également ceci : « La raison en est précisément que la Cour n'est pas éclairée, et qu'on y laisse champ libre aux félons et intrigants sans scrupules, pleins pouvoirs aux flagorneurs et calomniateurs perfides, tandis que le pays est livré à la rapacité des fonctionnaires avides et corrompus, pressureurs des populations de l'empire. » [3] À travers le roman, la critique du comportement des fonctionnaires et magistrats de l'époque est très appuyée et fréquemment reprise. Au détour d'une page, le narrateur du roman, non lassé d'avoir fait entendre des plaintes similaires par la bouche de ses personnages, nous répète une nouvelle fois : « En ce temps-là, les ministres félons prenaient toute la place à la Cour, et les flatteurs accaparaient tout le pouvoir ; ils n'avaient de postes que pour leurs parents, et ils n'ac-ceptaient que les pots-de-vin ! » [4] Sur cet état des lieux, les bandits sont unanimes et ils évoquent tous, en des termes similaires, ce constat. Wang Ying résume tous ces propos en une phrase et dit : « Dans le monde actuel, tout va mal par la faute précisément des fonctionnaires porteurs de calotte ».[5]

Car les vrais brigands, dans l'esprit de cette bande de hors-la-loi, ce sont bel et bien les gouvernants qui tyrannisent le peuple, à l'image du grand maréchal qui « profite de sa position et abuse de son pouvoir pour tyranniser le monde. Il se commet dans sa résidence les pires exactions mais, à la plus minime offense, il envoie les gens devant le tribunal de Kai-feng-fu. Veut-il qu'on les tue ? On les tue ! Veut-il qu'on les coupe en morceaux ? On les coupe en morceaux ! » [6] Ces comportements sont détestables et les hauts fonctionnaires qui s'en rendent coupables ne méritent que le mépris. Aussi, quand une fois

[1] *Ibid.*, chap. 3 ; t. I, p. 105.
[2] *Ibid.*, chap. 22 ; t. I, p. 560.
[3] *Ibid.*, chap. 64 ; t. II, p. 682.
[4] *Ibid.*, chap. 22 ; t. I, p. 559.
[5] *Ibid.*, chap. 32 ; t. I, p. 821-822.
[6] *Ibid.*, chap. 8 ; t. I, p. 234.

Gao Lian, des forces gouvernementales, va au devant des brigands et que, avant de lancer son attaque, il les toise du regard en les traitant de « ramassis de brigands félons », le surnommé Tête-de-léopard croit bon de répondre : « Brigand toi-même, rapine, oppresseur du peuple ! » [1]

Tous ces « brigands des herbes », selon leur surnom, partagent une haine des fonctionnaires corrompus. Les braves de la bande possèdent d'ailleurs une chanson sur ce thème :

« Les mandarins au cœur de fiel,
Les fonctionnaires officiels,
Sont tous cruels et corrompus :
Et moi, sans pitié je les tue !
Pourtant je suis sujet loyal,
Et de l'empereur le féal ! » [2]

À l'occasion, un proverbe nous est même cité : « Fonctionnaire qui voit de l'argent est comme sangsue qui voit du sang ». [3]

Contre cette clique d'oppresseurs du peuple, nos bandits partagent une même volonté de venger le peuple opprimé. Les paroles de Ruan-le-Cinquième à He Tao et à son armée de forces gouvernementales, venue pour combattre la rébellion, méritent à ce titre d'être cités. Il lui jette : « Fonctionnaires scélérats, oppresseurs du peuple que vous êtes, votre témérité confine à la folie ! Vous osez venir me provoquer, moi votre père et maître ? C'est vraiment venir tirer les moustaches du tigre ! »[4]

Il faut dire que les hors-la-loi ne se considèrent pas comme des hommes méprisables. Un passage nous rend bien ceci : Lin Chong, dans un voyage, s'arrête dans une auberge et trouvant qu'on ne le sert pas, il dit : « Alors, tavernier, c'est comme cela qu'on traite les clients ? Sous prétexte que je suis un criminel, personne ne fait attention à moi ! Je paie comme tout le monde, il me semble ! Qu'est-ce que cela signifie ? » [5]

À chaque occasion, les bandits ligués ont même soin de mettre en avant leur sens de la justice, ce qui n'est pas courant pour des hors-la-loi. La phrase typique dont ils usent pour parler d'eux-mêmes est reprise à de multiples reprises. On la retrouve pour évoquer Zhu Tong : « Comme il était féru de justice et insoucieux des richesses, il s'était lié avec les braves qui errent parmi les rivières et les lacs »[6] Le

[1] *Ibid.*, chap. 52 ; t. II, p. 357.
[2] *Ibid.*, chap. 19 ; t. I, p. 467.
[3] *Ibid.*, chap. 21 ; t. I, p. 541.
[4] *Ibid.*, chap. 19 ; t. I, p. 468.
[5] *Ibid.*, chap. 9 ; t. I, p. 254.
[6] *Ibid.*, chap. 13 ; t. I, p. 343.

clerc Chao, autre rebelle, nous est présenté de façon identique : « Il était depuis toujours féru de justice et insoucieux de richesses, et son unique passion était de lier connaissance avec tout ce qu'il circulait de braves gaillards sous le ciel. » [1] De même Song Jiang : « Il était aussi d'une grande piété filiale, féru de justice et insoucieux de richesses... La grande affaire de sa vie était de lier connaissance avec les braves des rivières et des lacs »[2] — Chai Jin, « grand officier, homme féru de justice et insoucieux de richesses, accueillant envers les braves venus des quatre coins de l'empire »[3], ou Song Gong-ming, « homme féru de justice et insoucieux de richesses, aussi généreux qu'intrépide »[4]. Cette répétition permet de renforcer la qualité morale attribuée aux bandits, malgré leurs actes, et donne la raison de leur union dans une ligue compacte et cohérente.

En bref ces bandits sont des braves. Ce ne sont pas des intellectuels, on peut en faire la concession, et d'ailleurs il est dit de trois d'entre eux, les frères Ruan, qu'ils étaient « certes incapables de lire un livre ou de tenir un pinceau, mais j'ai pu me rendre compte que lorsqu'ils donnaient leur amitié, ils étaient pleins de noblesse d'âme, et justes, et droits. »[5] En effet, d'une éducation limitée, ces hommes possèdent toutefois un sens complet de la justice, traditionnellement reconnu comme le but de l'enseignement et le signe d'une éducation accomplie. Cet amour de la justice qui les anime est mentionné tout au long du livre. On peut citer en exemple cette formule, à laquelle le hors-la-loi idéal se doit d'adhérer : « Toujours défenseur du bon droit, il tire son sabre et offre son bras ». [6] Dans la même veine, Shi Xiu dit encore de lui-même : « Je me suis toujours fait une règle, chaque fois que je constate une injustice, d'aller au secours de la victime ». [7] Les mœurs chevaleresques de cette bande de brigands ressortent encore à l'occasion de certaines batailles. Ainsi, lors d'un combat avec Guan Sheng, le chef des hors-la-loi, Song Jiang, fait retirer ses deux hommes qui se sont ligués contre lui : « Chers frères, leur dit-il, n'oublions pas de maintenir la loyauté et la justice ! Se mettre à deux contre un, ce n'est point se battre selon notre idéal. » [8]

Cette noblesse de cœur, ce sens de la justice, sont déterminants pour eux et pour comprendre leur démarche. Ils tiennent à ces valeurs au-dessus de tout et ne semblent prêts, là-dessus, à aucun compromis. Le brave surnommé Sagesse-profonde illustre bien ce fait, lui qui

[1] *Ibid.*, chap. 14 ; t. I, p. 346.
[2] *Ibid.*, chap. 18 ; t. I, p. 444.
[3] *Ibid.*, chap. 19 ; t. I, p. 481.
[4] *Ibid.*, chap. 28 ; t. I, p. 712.
[5] *Ibid.*, chap. 15 ; t. I, p. 365.
[6] *Ibid.*, chap. 44 ; t. II, p. 140.
[7] *Ibid.*, p. 141.
[8] *Ibid.*, chap. 64 ; t. II, p. 683.

s'offusque une fois du comportement de certains hors-la-loi et refuse de continuer avec eux, disant qu'ils sont des simples brigands, et ne sont pas animés du sens de la justice et de la noblesse de cœur qu'il faut : « Au bout de quelques jours, il se rendit compte que Li Zhong et Zhou Tong n'étaient que des bandits ordinaires, sans magnanimité ni noblesse de cœur, chiches et mesquins dans leurs actions. Il n'eut plus dès lors qu'une envie : quitter ces lieux. » [1]

Grands cultivateurs de la justice, ces hommes n'en violent pas moins les lois, ouvertement et impudemment, quand elles sont tyranniques ou proviennent d'une autorité corrompue. À chaque occasion ils professent un mépris des réglementations. Sur la pêche, par exemple, Ruan-le-Cinquième nous dit : « il ferait beau voir que les autorités nous interdisent de prendre autant de poisson qu'il nous plaît ! »[2] Et sur les impôts, son frère Ruan-le-Deuxième ne craint pas d'affirmer : « Je peux dire que j'ai quand même réussi à échapper à pas mal d'impôts et de corvées ! » [3]

Au fil du roman, tous ces braves, chevaliers honnêtes et justiciers, se lient à une cause commune et, au fil des rencontres, ils deviennent « frères jurés », suivant en cela un « à la vie à la mort » digne de nos propres chevaliers du Moyen-âge. [4] L'agglomération progressive des hors-la-loi et leur caractérisation morale, physique et sociale fait le thème principal du roman, jusqu'à ce que la bande compte 108 brigands ligués.[5] Tous ces hors-la-loi se retrouvent et vivent à un endroit précis, le Grand repaire de montagne.

Le « Grand Repaire » au fonctionnement parfait, qui représente selon Jacques Dars un « recours ultime, modèle d'un nouvel ordre social plus juste »[6] n'est pas sans rappeler le « Galt's Gulch » d'*Atlas Shrugged*.

Le repaire d'*Au bord de l'eau* se trouve dans un village de Ji-zhou, au Shan-dong. « L'endroit s'appelle Liang-shan-po, le lac marécageux des Monts-Liang ». [7] Il est construit comme un asile et a pour principale fonction de garantir la sécurité. Aussi son accès est-il très restreint : il se fait uniquement par le fleuve. Le repaire est « entouré d'eau de toutes parts, sans la moindre route d'accès ». [8] À l'intérieur, chacun tient son rôle, chacun tient sa place, et l'organisation est dé-

[1] *Ibid.*, chap. 5 ; t. I, p. 182.
[2] *Ibid.*, chap. 15 ; t. I, p. 375.
[3] *Ibid.*, p. 377.
[4] *Ibid.*, chap. 38 ; t. I, p. 976.
[5] *Ibid.*, chap. 70 ; t. II, p. 835.
[6] Jacques Dars, Introduction ; t. I, p. 23.
[7] *Ibid.*, chap. 11 ; t. I, p. 293.
[8] *Ibid.*, chap. 55 ; t. II, p. 440.

crite comme étant très précise. « Admirables en vérité étaient l'ordre et l'organisation du Repaire de montagne ! »[1]

La philosophie pratique de ces bandits est toutefois rendue de manière assez imprécise. On sait qu'ils se donnent comme credo : « Faire justice au nom du ciel », des mots inscrits fièrement sur leurs drapeaux[2], et qu'ils font état plusieurs fois de « la justice et l'équité qui sont la loi des rivières et des lacs »[3], mais tout cela reste assez vague.

Ce qu'il y a de certain, c'est qu'étant en rébellion, ils ne cultivent pas le pacifisme dans ce repaire. Les armées gouvernementales sont à leurs trousses et la double priorité est de se défendre, et ensuite de multiplier les pillages des « richesses mal acquises » et d'en vivre.

Sur le premier point, on nous dit à l'occasion que dans le Repaire de montagne « les troupes étaient soumises à des exercices quotidiens d'entraînement, car tous ses préparaient à résister à un assaut des gouvernementaux. »[4] Plus tard, Wu Yong revient sur ce problème, qu'il considère comme primordial : « Maintenant, explique-t-il à ses comparses, il convient d'aborder le problème des réserves de vivres, des constructions de bateaux, du forgement des armes, de la mise en état du Repaire, des palissades, des remparts et des murailles, de l'édification de nouveaux bâtiments, de la confection des vêtements et armures, de la fabrication des espontons et des sabres, des arcs et des flèches, etc. Car toutes les mesures défensives doivent être prises en vue d'une attaque des gouvernementaux. » [5] Dans la suite du roman, on retrouve encore les mêmes missions, quand la troupe devient plus nombreuse : « Les vingt et un braves s'assirent à leurs places respectives et, quand les festivités et les mangeries furent terminées, on s'affaira à la construction de grands bateaux, de maisons et de charrettes ; fit forger des plançons et des sabres, des casques et des armures ; confectionner des drapeaux, des bannières et des pourpoints ; fabriquer des arcs et des flèches... bref, on se prépara à de futures attaques des troupes gouvernementales. » [6]

Face à une bande de combattants aguerris, généreux et bien organisés, les armées gouvernementales ne font pas le poids. « Elles n'osent même pas les regarder en face » est-il dit. [7] Les succès éclatants de la bande sont bien rendus par quelques phrases élégantes : quand des soldats gouvernementaux battent en retraite, courant pour leur vie, il est dit qu'ils « maudissent leurs parents de ne leur avoir

[1] *Ibid.*, chap. 53 ; t. II, p. 376.
[2] *Ibid.*, chap. 61 ; t. II, p. 607.
[3] *Ibid.*, chap. 32 ; t. I, p. 821.
[4] *Ibid.*, chap. 20 ; t. I, p. 497.
[5] *Ibid.*, p. 506.
[6] *Ibid.*, chap. 35 ; t. I, p. 901.
[7] *Ibid.*, chap. 31 ; t. I, p. 787.

donner que deux jambes », et ailleurs il est dit d'un des hors-la-loi dans le combat, que « quand il rencontrait un soldat, il en tuait un, quand il en rencontrait deux, cela faisait deux morts ». [1] À une autre occasion, le bien-nommé Brave-la-mort se fit vengeance, « se mettant à tailler et taillader dans la foule, comme s'il eût ouvert des melons ou tranché des concombres ». [2] Cette supériorité dans les armes n'empêche pas nos braves de maintenir leur comportement chevaleresque. Lorsqu'ils capturent des prisonniers, par exemple, ils s'assurent de les faire travailler avec humanité. « Les plus vaillants et vigoureux furent commis au soin des chevaux et à l'abattage du bois ; les faibles et les chétifs, à l'entretien des chars et au fauchage de l'herbe. »[3]

Avec plus ou moins de style, ces bandits volent en tout cas beaucoup ; c'est d'ailleurs leur principale source de revenu. La chose, bien entendu, n'est pas aussi libérale que les producteurs indépendants de Galt's Gulch. Les brigands ont pourtant leur justification : car ils volent les fonctionnaires véreux ou les trésors publics, fruits de l'impôt. En proposant l'une de ces razzias, Liu Tang expose ainsi : « Votre petit frère a réfléchi que c'étaient là des richesses mal acquises : par conséquent, doit-on avoir scrupule à les prendre ? »[4] La même indication se retrouve à l'occasion d'un cadeau fait par le chancelier Liang à son beau-père, sur le fonds des impôts. Les trois frères Ruan prêtent alors le serment suivant : « Le chancelier Liang, à la capitale du Nord, opprime le peuple et lui extorque son argent pour envoyer des présents d'anniversaire à son beau-père, le grand précepteur Cai de la capitale orientale. Ce sont là des richesses mal acquises s'il en fut. »[5] Ils décident d'organiser un vol. Plus loin, Gong-sun Sheng affirme encore la même chose à Chao Gai : « le convoi d'anniversaire n'était qu'un amas de richesses mal acquises et qu'on ne devait avoir scrupule à le prendre ».[6] Par euphémisme, il est parfois dit qu'ils pénètrent dans les villes préfectorales marquées pour « emprunter » des vivres. [7]

Néanmoins leur règle est de ne pas violenter ou piller les habitants, et de se concentrer uniquement sur les fonctionnaires véreux. Aussi Song Jiang précise-t-il, avant l'attaque du camp de Wu-wei : « C'est à ce chien de Huang Wen-bing, et à lui seul, que j'en ai, et nullement aux populations innocentes du camp de Wu-wei ; comme son frère est un homme vertueux et bon, il ne faudrait pas qu'il ait à pâtir non plus, si nous ne voulons pas que le monde entier nous taxe

[1] *Ibid.*, chap. 67 ; t. II, p. 753.
[2] *Ibid.*, chap. 62 ; t. II, p. 646.
[3] *Ibid.*, chap. 20 ; t. I, p. 505.
[4] *Ibid.*, chap. 14 ; t. I, p. 355.
[5] *Ibid.*, chap. 15 ; t. I, p. 383.
[6] *Ibid.*, chap. 16 ; t. I, p. 387.
[7] *Ibid.*, chap. 20 ; t. I, p. 509.

de cruauté. Aussi, frères, quand vous irez là-bas, gardez-vous de faire le moindre mal aux habitants. »[1] Il en va de même lors de l'attaque de la préfecture de Dong-ping, où un ordre précis est communiqué aux assaillants : « défense de tuer les habitants, tout comme d'incendier les demeures »[2]. Une fois que le gouverneur corrompu est attrapé et tué, il est dit que « Song Jiang fit distribuer aux habitants les biens du défunt gouverneur, puis placarder par les rues des proclamations et avis aux populations disant que le gouverneur local avait payé de sa vie ses exactions, et que tous pouvaient vaquer paisiblement à leurs occupations. »[3] À la suite d'une autre attaque, les troupes de Song Jiang libèrent leurs frères captifs puis « ouvrirent les portes des greniers et des magasins de la préfecture, dont l'argent et les vivres furent en partie expédiés vers les marais des Monts-Liang, le reste étant distribué aux habitants. Comme le gouverneur s'était toujours montré intègre et honnête, il eut la vie sauve. »[4]

Ce comportement s'explique par le fait que ces hommes, comme on l'a assez dit, sont des « férus de justice » (quoique le terme « justice » soit toujours fourni sans précision). Ainsi quand Dai Zong présente en peu de mots le repaire à un nouveau brave rencontré, le saint homme Luo, il lui parle de Chao Gai et de Song Gong-ming en ces termes : « des braves indifférents aux richesses mais férus d'honneur, des redresseurs de torts qui passaient leur temps à faire la justice au nom du Ciel, et qui avaient fait serment de ne nuire aucunement aux êtres loyaux et courageux, aux fils pieux, aux enfants dévoués à leurs parents, aux maris fidèles et aux épouses vertueuses. »[5]

Lorsque l'un des leurs s'écarte à l'occasion de cette pratique, il est considéré comme traitre et tous demandent sa mort. Chao Gai tient le discours suivant lors d'un de ces cas : « Nous autres, braves des marais des Monts-Liang, depuis que nous avons exterminé Wang Lun, nous avons toujours été guidés par la loyauté et la justice, et fait acte d'humanité et de générosité envers le peuple. Les frères qui sont descendus de cette montagne, tous tant qu'ils sont, n'ont jamais failli à l'honneur, et tous ceux qui nous ont rejoints, jadis ou naguère, se sont toujours illustrés par leur noblesse de preux ! Mais ces deux crapules, qui s'abaissent à voler un poulet, souillent la réputation des marais des Monts-Liang, et nous impliquent dans une affaire infamante. Aussi, je le répète, qu'on les décapite aujourd'hui même, et qu'on aille porter là-bas leurs têtes de gueux en guise d'avertissement !

[1] *Ibid.*, chap. 41 ; t. II, p. 40.
[2] *Ibid.*, chap. 69 ; t. II, p. 816-817.
[3] *Ibid.*, p. 817.
[4] *Ibid.*, chap. 70 ; t. II, p. 833.
[5] *Ibid.*, chap. 53 ; t. II, p. 394.

J'emmènerai personnellement nos troupes faire place nette dans ces villages, car notre honneur doit rester sans tache ! »[1]

Une tension traverse le livre, surtout dans sa seconde moitié, autour de la question de la légalité du pouvoir. Le pouvoir est corrompu, il est entendu qu'il ne faut pas y participer, qu'il faut même lutter contre lui, mais avec quel objectif final ? S'agit-il de redresser la situation et de permettre au pouvoir actuel de rentrer dans le rang en se réformant ? S'agit-il de maintenir indéfiniment la sécession, le pouvoir étant par nature injuste et corrompu ? Ou encore faut-il tout simplement renverser le pouvoir et prendre sa place ? Au cours des différents chapitres du roman, plusieurs opinions sont prononcées sur ce dilemme important.

Pour Li Kui, il faut organiser un véritable coup d'état : « Maintenant que nous avons des troupes considérables, c'est le moment de nous en servir !... Organisons pour de bon la rébellion, qu'avons-nous à craindre ? Notre grand frère Chao Gai deviendra le grand souverain des Song ; notre frère Song Jiang sera le petit souverain des Song ; le Clerc Wu Yong sera premier ministre ; le maître Gong-sun Sheng, grand précepteur du Trône, et nous autres, nous serons tous généraux ! Nous irons à la capitale orientale en tuant tout le monde, et nous nous emparerons du foutu trône ! Nous ferons grande chère et mènerons la belle vie ! N'est-ce pas formidable et, de toute façon, mieux que de patauger dans nos putains de marécages ? » [2]

Dai Zong, lui, envisage les choses autrement : « Il ne reste plus qu'à attendre que la Cour proclame une amnistie et mande à son service les membres de cette bande et tôt ou tard ils seront tous promus à des postes officiels. » [3]

Cette position, bien que minoritaire dans le Repaire, est réaffirmée fréquemment. [4] À un moment, Song Jiang, le chef du Repaire des hors-la-loi, affirme très précisément : « À l'heure actuelle, je me suis réfugié provisoirement dans ces marais, où j'attends impatiemment que la Cour nous appelle et nous amnistie pour mettre toutes nos forces à servir loyalement le pays. Nous n'avons nulle convoitise pour les biens des autres, nul goût pour le massacre, et nous nous opposons à toute action cruelle ou injuste. » [5] Plus loin il réaffirme ce credo : « Moi, Song Jiang, être sans talent, comment pourrais-je être infidèle à mon suzerain ? La réalité est que les magistrats cupides et les fonctionnaires corrompus m'ont si bien traqué et opprimé que j'ai été forcé de devenir hors-la-loi. Voilà pourquoi j'ai provisoirement cher-

[1] *Ibid.*, chap. 47 ; t. II, p. 224-225.
[2] *Ibid.*, chap. 41 ; t. II, p. 60.
[3] *Ibid.*, chap. 44 ; t. II, p. 142.
[4] *Ibid.*, chap. 55 ; t. II, p. 445.
[5] *Ibid.*, chap. 56 ; t. II, p. 468.

ché refuge dans ces marécages et fui les calamités, en attendant que la Cour nous amnistie et nous pardonne. » [1] Song Jiang compose même une proclamation officielle où il est dit notamment : « Que les maris justes et les épouses vertueuses, les fils obéissants et les pieux enfants, les gens honnêtes et les populations innocentes, les magistrats probes et les fonctionnaires intègres, que tous ceux-là ne redoutent rien, car nul mal ne leur sera fait, et on les laissera en paix. »[2] Cette proclamation est communiquée aux autorités.

C'est la stratégie de la « pacification négociée »[3]. Celle-ci reste minoritaire au Repaire, et malgré l'ascendant de Song Jiang, vers la fin, Li Kui ose encore lui répéter ce conseil : « La dynastie actuelle ne vaut plus rien ! Grand frère, c'est empereur que vous devez être »[4]. Certains braves, au contraire, soutiennent la démarche de Song Jiang et disent n'attendre que le bannissement des ministres déloyaux pour rentrer à nouveau dans le droit chemin. [5]

Finalement le roman, dans sa version par Jin Sheng-tan, s'achève sans que cette indécision, qui porte sur la légitimité du pouvoir et du sens de la rébellion, ne soit véritablement levée. La bande des 108 brigands une fois réunie, on assiste plutôt, en guide de conclusion, au rêve terrible de Lu Jun-yi, qui entrevoit la mise à mort de tous ses comparses. L'objectif est bien pour le compilateur de ranimer dans le lecteur l'amour de la paix, de la stabilité et de l'obéissance, mis à mal après tant de développements sur la corruption et l'injustice du pouvoir, ainsi que sur la bravoure et le sens moral des révoltés. Le pari, disons-le, est risqué.

L'anarchisme dans la littérature. La Source aux fleurs de pêcher

Dans la littérature chinoise classique, le thème de la liberté apparaît fréquemment. L'une de ses plus inspirantes productions rejoint et donne corps au concept de wu-wei, travaillé précédemment : il s'agit de la fameuse « Source aux fleurs de pêcher ».

Sous ce titre (桃花源 Taohua yan), Tao Yuanming (陶渊明) publia un poème racontant comment des populations accablées par les déboires du gouvernement s'étaient retranchés dans un lieu à l'écart du monde, où ils vivaient dans la liberté et l'insouciance.

« Quand les Ying ont ruiné l'ordonnance du monde,
Des gens pleins de sagesse ont voulu fuir le siècle.

[1] *Ibid.*, chap. 58 ; t. II, p. 511-512.
[2] *Ibid.*, chap. 63 ; t. II, p. 649-650.
[3] *Ibid.*, chap. 66 ; t. II, p. 718.
[4] *Ibid.*, chap. 67 ; t. II, p. 743.
[5] *Ibid.*, p. 767.

Huang et Qi pour leur part allèrent au mont Shang ;
Les gens de notre histoire eux aussi s'en allèrent.
Les traces de leurs pas peu à peu s'effacèrent,
La broussaille à son tour envahit le chemin.
S'encourageant entre eux, œuvrant à leurs labours,
Ils ne se reposaient qu'au coucher du soleil.
Les bambous, les mûriers donnaient un bel ombrage,
Haricots et millet furent bientôt plantés.
Au printemps, des bombyx ils recueillaient les fils,
À la moisson d'automne, aucun impôt royal !
La route était bouchée, nul ne venait à eux,
Aux aboiements des chiens les coqs faisaient écho.
Autels, vases rituels, étaient comme jadis,
Leurs habits ignoraient la mode d'aujourd'hui.
Là des petits enfants allaient, venaient, chantant,
Et des vieillards chenus se promenaient, heureux.
L'herbe neuve disait la venue du printemps,
Les feuilles mortes celle des premiers frimas.
Si du calendrier ils ne connaissaient rien,
Quatre saisons pourtant faisaient toujours un an. »[1]

Il s'agit là à mon avis d'un sommet de la littérature libérale mondiale, et ce texte appellerait (ou mériterait) d'infinis commentaires. Avec une grande finesse, l'auteur nous rappelle la vie libre et naturelle des hommes, en symbiose complète avec la nature, la vraie nature, c'est-à-dire celle des saisons, et non celle des calendriers. Les petites collectivités qui forment le contour de son idéal, et où les animaux répondent aux cris les uns des autres, sont un lieu de travail libre mais conjoint, partant efficace, où les récompenses sont obtenues et ne risquent plus d'être accaparées.

Cet idéal négatif de la source aux fleurs de pêcher, qui peut rappeler aussi, à sa manière, le célèbre roman d'Ayn Rand, eut un retentissement considérable. Nombreux sont les poètes qui y firent allusion, surtout aux époques de désolation ou de troubles. Au tout début du XVIe siècle, Shen Zhou y revient, dans un beau passage :

« Des enfants crient famine par tout le village
Et le collecteur d'impôts frappe aux portes.
Le vieillard ne peut fermer l'œil de la nuit,
Il cherche du papier et peint la Source des Pêchers. »[2]

À la même époque, un auteur poète écrit de même :

[1] 陶渊明,《桃花源》 : Tao Yuanming, Taohua yan — *Anthologie de la poésie chinoise*, éd. Pléiade, 2015, p. 225.

[2] 沈周,《桃园图》: Shen Zhou, Taoyuan tu — *Anthologie de la poésie chinoise*, éd. Pléiade, p. 894.

« À la famine s'ajoute le brigandage,
Impôts et corvées frappent des veuves.
Partout le pays est livré au chaos,
Où trouver un endroit où habiter en paix ? »[1]

Cette image de la source aux fleurs de pêcher, havre de paix et de liberté, contre les violences de la politique, se retrouve aussi dans la littérature : le *Jin Ping Mei*, qui alterne entre la légèreté et le plus grand sérieux, n'en manque pas une mention. [2] Signe qui ne trompe pas, la fable se retrouve ailleurs dans l'espace sinisé. En Corée, au début de la dynastie Joseon, le peintre An Gyeon (安堅) en produit une représentation sous le titre de « Voyage rêvé à la source aux fleurs de pêcher » (夢遊桃源圖). Il en va de même au Việt Nam, où Phùng Khắc Khoan (馮克寬) composa une adaptation en écriture démotique (chữ nôm). [3] Les plus grandes classiques de la littérature nationale, au surplus, s'y réfèrent : c'est le cas de Nguyễn Dữ (阮嶼), dans son recueil de légendes[4], et son presque homonyme Nguyễn Du (阮攸), deux siècles et demi plus tard, dans le chef-d'œuvre qu'est l'histoire de Kiều. [5]

Le thème de la liberté dans la poésie chinoise classique

Les thèmes chers au libéralisme occidental se retrouvent partout dans la littérature chinoise, et pour finir je voudrais en présenter quelques belles pièces, en me concentrant sur la poésie, dont je ne pense pas avoir encore assez souligné la valeur.

La philosophie chinoise classique est si imprégnée du doute envers l'action politique et le pouvoir, qu'on ne s'étonne pas de trouver les mêmes représentations dans la poésie. Les fonctionnaires de l'État sont accablés de torts divers, blâmés pour leur avidité, leur sournoiserie, leurs manœuvres, et le tort qu'ils provoquent aux populations. Dans un beau poème sur le village et la robe du mandarin tâchée de sang (再经胡城县), Du Xunhe (杜荀鶴) écrit à leur encontre :

去岁曾经此县城，县民无口不冤声。
今来县宰加朱绂，便是生灵血染成。

[1] 何景明,《答望之》: He Jingming, Da Wangzhi — *Anthologie de la poésie chinoise*, éd. Pléiade, p. 907.

[2]《金瓶梅》第68回 : Jin Ping Mei (chapitre 68) ; *Fleur en Fiole d'Or*, éd. Gallimard, 2004, t. II, p. 481.

[3] 馮克寬,《漁父入桃源傳》— Phùng Khắc Khoan, *Ngư phủ nhập đào nguyên truyện*.

[4] 阮嶼,《傳奇漫錄》— Nguyễn Dữ, *Truyền kỳ mạn lục — Vaste recueil de légendes merveilleuses*, Gallimard, 1962, p. 133.

[5] 阮攸,《断肠新声》— Nguyễn Du, *Truyện Kiều — Kim Vân Kiều*, Gallimard, 1961, p. 46.

« L'année passée, j'ai traversé la ville de ce district ;
Pas un seul habitant qui ne criât à l'iniquité.
Cette fois-ci, le chef porte une veste rouge,
Sans doute teintée du sang de ses administrés. »[1]

Dans la discussion sur la politique des subsistances, les autorités sont représentées comme des rats, qui mangent les récoltes devant faire survivre le peuple. « Grand rat, grand rat, ne mange pas mon millet » implore le Livre des Odes (诗经 Shijing). [2] Et Li Gou (李觏) raconte comment les paysans triment pour que finalement « les oiseaux et les rats se repaissent dans les greniers publics » :

« Le soleil du matin s'en vient à travers les monts ;
Les rizières en contrebas sont encore gorgées de rosée.
Le repas du matin à la main, une épouse pleure son enfant,
Et n'ose se redresser lorsque passent les gens.
Les plants verts et les jaunes sont récoltés tour à tour,
Les vieillards courbés et rompus glanent.
Les oiseaux et les rats se repaissent dans les greniers publics,
Qui aujourd'hui encore s'empliront de la dîme. »[3]

Ce vocabulaire, encore une fois, fait florès, et au Việt Nam, Nguyễn Bỉnh Khiêm (阮秉謙) (1491-1585), écrit similairement un poème sur la haine des rats. [4]

La poésie anti-fiscale est riche en Chine. Elle traduit un sentiment peut-être plus répandu, qui voit l'institution même de l'impôt avec scepticisme. À l'opposé de l'ardeur au travail, qui caractérisait le peuple, l'État était représenté comme une jouisseur abusif et tranquille.

« Les fonctionnaires n'aiment pas les paysans,
Qui, pauvres, redoublent de zèle et s'affairent.
De toutes leurs forces, ils travaillent dans la boue,
Et leur peau, leurs ongles se couvrent de gale.
Ignorant si la récolte automnale sera riche,
Déjà il faut penser à emplir les greniers de l'État. » [5]

[1] 杜荀鹤,《再经胡城县》: Du Xunhe, Zai jing hu cheng xian — *Anthologie de la poésie chinoise*, éd. Pléiade, p. 510.

[2] 《诗经》: Shi Jing [Le livre des Odes], n°113.

[3] 李覯,《获稻》: Li Gou, Huo Dao — *Anthologie de la poésie chinoise*, éd. Pléiade, p. 569-570.

[4] Hữu Ngọc, *Wandering through Vietnamese culture*, 2004, p. 459.

[5] 劉攽,《江南田家》: Liu Ban, Jiangnan tianjia — *Anthologie de la poésie chinoise*, éd. Pléiade, p. 590.

Et comme notre époque n'est pas tant celle du gouvernement, que du gouvernement à outrance, je finirais cette modeste compilation par un poème du XIe siècle, formulant une plainte contre l'abus des règlements et des contrôleurs. Il fut écrit par Wen Tong (文同) et est intitulé Zhinu yuan (织女怨), littéralement la plainte de la tisserande. Il dit ceci :

« De lancer la navette mes deux mains sont lasses,
Et d'actionner les marches, mes deux pieds pleins de cals,
Ces trois jours je n'ai pas arrêter de tisser
Pour enfin découper une pièce de soie.
Là où je travaille, le soleil et le vent sont mes uniques craintes,
Et lorsque je découpe, la règle et les ciseaux réclament tous mes soins.
Tous appréciaient pourtant sa belle largeur,
Moi, j'aimais assez le volume de sa chaîne et sa trame.
Hier matin, comme on la portait au dépôt,
Pourquoi le contrôleur s'est-il mis en colère ?
En grands caractères, il lui a imprimé les marques du rejet
Dont l'encre, grasse et collante, a bavé sur les bords.
Mes parents l'emportèrent et rentrèrent chez nous,
L'ont jetée sur le seuil de la porte médiane.
Nous nous regardions sans échanger un mot
Et fondîmes en larmes pareilles à de longs flots.
Pour obtenir un prêt, je défais mes habits,
Achète de la soie que j'ajoute à la verge ;
Je n'ose plus quitter un instant la machine
Et pendant plusieurs nuits n'éteins pas la chandelle.
Quand vient le temps de payer impôts et gages,
Ai-je le temps de plaindre ma culotte et ma blouse ?
Je savais que le froid me glacerait les os,
J'acceptais de laisser mes jambes et mon dos nus.
L'officier du village assis sur le seuil
M'invective et m'insulte de les porter si tard.
Comment les désirs et le cœur de la tisserande
Pourraient-ils retenir l'œil des contrôleurs ? »[1]

[1] 文同, 《织女怨》 : Wen Tong, Zhinu yuan — *Anthologie de la poésie chinoise*, éd. Pléiade, p. 574-575.